

Пра́ведный
І҆ѡвъ

Надежкин Алексей Михайлович

РОЛЬ ЛИНГВОСТИЛИСТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА В ЭКЗЕГЕЗЕ КНИГИ ИОВА

Надежкин, А.М.

Роль лингвостилистического анализа в экзегезе Книги Иова / Алексей Надежкин. – Москва: Колорит, 2024. – 289 с.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

В настоящее время наблюдается рост интереса отечественной гуманитарной науки к языку и стилю Священного Писания, обусловленного исчезновением ряда идеологических препятствий, существовавших в советское время. Протестантские и католические исследователи, жившие в обществе, в котором не было широкомасштабных гонений на христиан, посвятили множество научных и философских трудов разностороннему изучению текстов Библии, в чем добились серьезных успехов, поэтому необходимо ликвидировать заметное отставание отечественной гуманитаристики от западных исследований.

Книга Иова изучается богословами, культурологами, литературоведами и рассматривается ими соответственно как Слово Божие, культурный памятник, уникальный текст с выраженным идейным, жанровым, языковым и стилистическим содержанием: истории и жанровому своеобразию Книги Иова посвящены труды А.В. Петровского [Петровский 1916], М.И. Рижского [Рижский 1991]; о времени написания книги сообщает статья Н.А. Элеонского [Элеонский 1879]; теодицее[1] уделяли внимание ученые, А. Бухарев [Бухарев 1861], С.С. Аверинцев [Аверинцев 2006], П.И. Мурилкин [Мурилкин 2020]; текстологией Книги Иова занимались М.И. Рижский [Рижский 1991], А. Бобев [Бобев 2013]; сравнительное исследование с другими образцами древней философской литературы проводил Р.В. Светлов [Светлов 2015]; над литературным и лингвистическим аспектом Книги Иова работал О.М. Лазаренко [Лазаренко 2008].

Книга Иова внесла великий вклад в развитие культуры и в становление христианской цивилизации. Ею вдохновлялись такие мыслители, как С. Кьеркегор, К. Юнг, обогащалось художественное видение писателей и поэтов:

[1] Теодиция – философский вопрос о степени ответственности Бога за зло в сотворенном им мире.

М.В. Ломоносова, Ф.М. Достоевского, У. Шекспира, И. В. Гете, Г. К. Честертона.

Но, несмотря на многочисленные научные изыскания исследователей, посвященные анализу художественного языка Книги Иова, некоторые аспекты данного произведения недостаточно изучены, что связано с феноменом чрезвычайной сложности этой книги для лингвопоэтического анализа.

Данное исследование посвящено комплексному изучению языка и стиля Эфиопской Книги Иова, реализуемого через рассмотрение ключевых лингвистических особенностей данной книги: 1) использование этимологии как инструмента порождения и приращения смысла; 2) насыщенность текста повторяющимися структурами. В этой книге нас интересует, прежде всего, функциональная сторона феномена повтора, а именно, ответ на вопрос: почему в тексте возникает целый каскад повторяющихся структур, и, в конечном счете, чем обусловлен выбор древнего автора именно такой стратегии организации текста; 3) стремление к синтезу, целостному, нерасчлененному восприятию мира, выражающееся через использование специфических средств выразительности таких, как перифраз и библейский параллелизм; 4) герменевтическая, толковательная сложность Книги Иова, возникновение «собственно эфиопских» вариантов стихов и «теологических» переводов, генезис которых раскрывается только при одновременном использовании лингвистических и богословских данных.

Подобный подход обусловливает выбор метода исследования: «путь от функции различных стилистических средств в тексте», то есть целостный анализ исследуемых приемов в художественном языке Книги Иова.

Актуальность темы книги заключается в том, что она выполнена в русле новейших принципов лингвистического исследования текста, основанных на антропоцентрическом подходе, что позволяет по-новому увидеть феномен общекультурной значимости языка и стиля Книги Иова в плане воспринятых отечественной поэтической традицией моделей художественной выразительности.

Своеобразие художественного языка Книги Иова обусловили композицию исследования в которой было выделено шесть глав.

В первой главе дается общая характеристика следующих терминов: художественный язык, художественный мир, идиостиль, определяются базовые понятия, вокруг которых строится научное изыскание.

Во второй главе, посвященной роли этимологии в Книге Иова раскрываются проблемы влияния происхождения имен действующих лиц на конфликт, сюжет произведения и характеры героев. Роль этимологии в художественном языке Книги Иова оказывается важна, так как она влияет на те переводческие стратегии, реализуемые в разных изводах Книги Иова. В ходе исследования был поставлен вопрос: как древние эфиопские переводчики передавали редкие еврейские слова с темной этимологией (так называемые hapax legomena)? В рамках изучения роли этимологии в Эфиопской Книге Иова была поставлена еще одна частнофилологическая задача: выяснить, как реализуется перевод еврейского связанного выражения «отнять сердце» в значении «сделать кого-то безумным» на другие языки, и каким образом возникшие в разных переводах Книги Иова разночтения привели к появлению двух христианских богословских традиций комментирования данного стиха.

Третья и четвертая главы данного исследования посвящены подробному изучению феномена повтора в Эфиопской Книге Иова. Повтор в современных лингвопоэтических исследованиях справедливо считается разноаспектным, сложным и полифункциональным явлением. К изучению закономерностей повтора призывал в свое время крупнейший специалист по теории знака и знаковых систем Ю.М. Лотман: «Элементы знака в системе естественного языка, становясь в ряды некоторых упорядоченных повторяемостей, семантизируются и становятся знаками. Таким образом, один и тот же текст может быть прочтен как некоторая образованная по правилам естественного языка цепочка знаков, как последовательность знаков более крупных, чем членение текста на слова, вплоть до превращения текста в единый знак и как организованная особым

образом цепочка знаков более дробных, чем слово, вплоть до фонем» [Лотман 1998: 33].

В пятой главе «Синтез в Эфиопской Книге Иова» исследуется использование нескольких стилистических средств, которые имеют сложную, комплексную природу. Перифраз – древнейшее стилистическое средство, возникшее в эпоху, когда целостный нерасчлененный образ мышления был доминирующим. В древние времена «в сознании говорящего означаемое еще не отделялось от означающего, признак — от его носителя, действие — от субъекта этого действия» [Фрейденберг 1936, 18, 21]. Описательные перифразы стали первым и главным средством борьбы с тавтологией. Человеку с мифологической картиной мира казалось проще не использовать синоним, не создать неологизм, а обозначить предмет по его признаку или именовать целое по названию части, чтобы обогатить речь и избежать неоправданного повтора.

Книга Иова представляет огромный интерес для «археологии» в сфере когнитивной лингвистики. Обращаясь к этому произведению, исследователь может пролить свет на те гносеологические стратегии, которыми пользовались люди древности, чтобы описывать познаваемый мир ярким, богатым, выразительным языком, избегая таких явлений, которые обедняют речь (плеоназма, тавтологии).

Библейский параллелизм также является синтетическим стилистическим средством. Он основан на соединении двух противоположных по своей функции художественных средств: на повторе и перифразе, которые в рамках параллелизма взаимно дополняют друг друга. Если в библейском параллелизме не будет повторяющегося компонента, то в отсутствии рифмы пропадет та смысловая часть, которая объединяет полустишия, и из-за этого текст потеряет свою поэтичность, а если из библейского параллелизма убрать перифрастическую часть, то для ветхозаветных поэтов пропадет возможность передавать через параллелизм новую информацию, обогащать стих новыми смыслами, а строка деградирует до тавтологического высказывания.

Заключительной, шестой главой является раздел, посвященный библейской герменевтике в Книге Иова. Несмотря на то, что на протяжении всей книги автор постоянно обращается к православной экзегезе, и она буквально «разлита» в тексте исследования и часто используется автором, например, для объяснения найденных в тексте собственно эфиопских разночтений, сложилась необходимость в выделении особой главы, посвященной влиянию богословских толкований на перевод Эфиопской Книги Иова. Данный раздел научного изыскания посвящен частным теологическим проблемам, находящим решение при совместном использовании данных богословия и лингвистики, таким как происхождение отдельных чтений, носящих экзегетический характер, влияние на перевод сложившейся толковательной традиции, например, христианского понимания образа левиафана, прояснение роли цветовых обозначений в библейской картине мира…

Цель исследования – создать комплексное, разностороннее описание художественного языка и стиля Эфиопской Книги Иова,[2] изучив данный текст с разных сторон: историко-лингвистической (роль этимологии), концептуальной (явления, связанные с синтезом в языке), лингвостилистической (типология и функциональная классификация повторов в Книге Иова), богословской (анализ толкований и влияния экзегезы на перевод).

Материалом исследования является поэтический текст Эфиопской Книги Иова, представленный в переводе автора данной книги с французского подстрочника, публикуемый впервые на русском языке и не изученный отечественными филологами. В качестве сравнительного материала использовался также

[2] Перевод Книги Иова на эфиопский язык, основанный на греческом тексте, представляет собою особенную сложность, так как «перевод Иова, несомненно, очень позднего происхождения имеет перифрастический характер и малую критическую ценность» [Юнгеров 2007: 335-336].
Перевод эфиопской версии Книги Иова осуществлялся автором данной исследования по французскому подстрочнику издания Patrologia Orientalis T. 2. Во французском издании Эфиопской Книги Иова отмечается, что представленный там текст напечатан по трем рукописям:
1) Парижскому Манускрипту (Eth. 11 (Cat. 7) de la Bibliotheque Nationale de Paris. (XV в.)
2) Манускрипту Антуана д'Аббади (№55 de la Collection de A. d'Abbadie (датировка разных листов кодекса различается: от древних (55 л.) до образцов XIX в. (197 л.)
3) тексту древнего Оксфордского Манускрипта. Eth. V. de la Bibliotheque Bodleienne d' Oxford. Рукопись претерпела ревизию по еврейскому варианту Книги Иова и правку по масоретскому тексту [PO 2, 574].

дословный перевод Книги Иова по Септуагинте с греческого языка, старолатинский перевод Иеронима по LXX и Вульгата, церковнославянский перевод Книги Иова, а также Русский Синодальный перевод для передачи чтений по масоретскому тексту.

Методологической основой исследования являются традиции комплексного лингвостилистического анализа языка художественного текста, изложенные в трудах Г.О. Винокура [Винокур 1974; 1990], В.В. Виноградова [Виноградов 1971], В.П. Григорьева [Григорьев 1979; 1986] и др., теоретические идеи описания художественного мира Д.С. Лихачева [Лихачев 1987], Ю.М. Лотмана [Лотман 1970; 1998], Т.Б. Радбиля [Радбиль 2006].

ГЛАВА I. Понятия «художественный мир» и «художественная речь» в теоретическом и историко-научном освещении

В данной главе рассматривается теория и история формирования научных понятий «художественный мир» и «художественная речь» как объектов для лингвистического исследования, дается общая характеристика художественного мира и художественного языка Книги Иова и обосновывается концептуальная база настоящего исследования.

1.1. «Художественный мир» как теоретическая проблема

Понятие «художественный мир» уже достаточно давно используется в практике литературоведческих и лингвистических исследований, но чаще всего оно применялось в нетерминологическом значении, а как синонимичное по отношению к выражениям «творчество писателя», «художественное своеобразие писателя». С 60-х гг. XX в. словосочетание «художественный мир» употребляется уже в строго терминологическом значении.

Понятие «художественный мир» (или близкое к нему по объему и содержанию понятие «поэтический мир») может быть употреблено как по отношению к отдельному произведению, так и по отношению ко всей совокупности произведений данного автора.

Попытки формализовать это понятие для языка филологической науки применительно к отдельно взятому художественному тексту восходят еще к теории хронотопа М.М. Бахтина [Бахтин 1979], теории архетипических сюжетных структур В.Я. Проппа [Пропп 1986] и др. В литературоведении оно связано с программной статьей Д.С. Лихачева «Внутренний мир художественного произведения» [Лихачев 1968], где мир художественного произведения в полном соответствии с миром реальности предполагает свою, особую

пространственно-временную размерность, свою, особым образом организованную совокупность героев, свою, особую событийность, свои параметры соотношения человека и среды и пр.

Разграничение понятий «художественный мир» и «текст» проводится и Ю.М. Лотманом в труде «Структура художественного текста»: «Художественный мир (или, по выражению Б.М. Эйхенбаума, «онтология поэтического мира») – не текст… Художественный мир относится к тексту так, как музыкальный инструмент к сыгранной на нем пьесе. Структура музыкального инструмента не является объектом непосредственного эстетического переживания, но она потенциально содержит в себе то множество возможностей, выбор и комбинация которых образуют пьесу. <…> «Поэтический мир» не принадлежит области того, о чем Тютчев говорит в своих стихах, а относится к гораздо более глубокому пласту: к тому, как он видит и ощущает мир. Это как бы лексика и грамматика его поэтической личности» [Лотман 1996: 593–594].

Такое понимание нашло свое отражение в современных научных работах и учебных пособиях: «Художественный мир – сторона художественной формы, мысленно отграничиваемая от словесного строя. В словесно-предметной структуре художественного изображения именно предметы «обеспечивают» целостность восприятия, их мысленное созерцание определяет избранную писателем «единицу» образности, принципы детализации» [Чернец 2000: 201]. Мир произведения представляет собой систему, так или иначе соотносимую с миром реальным: в него входят люди, с их внешними и внутренними (психологическими) особенностями, события, природа (живая и неживая), вещи, созданные человеком, в нем есть время и пространство.

Не будучи собственно содержанием (идеей, концепцией) произведения, его мир в то же время – *ведущая* сторона художественного изображения, порождающая его целостность (условие эстетического переживания читателя). Ведь «без наличия деталей предметной изобразительности писателю нечего было бы компоновать, ему не о чем было бы вести свою художественную речь.

Даже критериев отбора речевых элементов у него не было бы» [Лихачев 1968: 175].

«Художественный мир» в общем виде понимается как фиктивный (фикциональный) мир, мир вымышленный, по природе своей не принадлежащий внетекстовой реальности» [Руднев 2000]. «Референциальные обозначающие в фикциональном тексте не указывают на определенные внетекстовые референты, а относятся только к внутритекстовым референта изображаемого мира» [Шмид 2003: 31]. Причем художественная трансформация содержания действительности при переводе из плана реальности в план фикциональности имеет тотальный характер: «Что же именно является фиктивным в фикциональном произведении? Ответ гласит: воображаемый мир целиком и все его части – ситуации, персонажи, действия» [Там же: 34].

При этом «художественный мир» сохраняет определенное сходство с реальным миром, т.е. его основные элементы в принципе те же самые: пространство и время, человек, природа, религия и философия, идеалы и ценности, жизненные установки, поведенческие реакции и пр. Однако, сохраняя внешнее подобие «реальному миру», «художественный мир» по природе своей – объект, принадлежащий «другому плану бытия», условно-вымышленному режиму его существования.

Возможность мысленного вычленения художественного мира из художественного словесного текста стала осознаваться наиболее отчетливо после работ представителей структуралистской по направлению Московско-Тартуской семиотической школы.

А.К. Жолковский и Ю.К. Щеглов связывают понятие «поэтический мир» с гипотетическим «смысловым инвариантом» всего творчества писателя, который по-разному варьируется и комбинируется в разных произведениях автора: «понятие поэтического мира рассматривается как экстраполяция понятия темы на семантическую структуру всей совокупности произведений одного автора <…> Поэтический мир автора есть прежде всего смысловой инвариант его произведений» [Жолковский, Щеглов 1975: 160-161].

Такая трактовка открыла пути сближения литературоведческой и лингвистической интерпретаций понятия «художественный мир»: благодаря ему «содержательные» элементы художественного мира – изображение вещей, предметов, людей – стало также возможно рассматривать как «язык» произведения.

Комплексное определение «художественного мира» предлагает Е.И. Диброва: «Художественный мир – особый способ и форма освоения бытия, это явление художественной со-бытийности, т.е. со-причастности к бытию, воспроизводящей в художественных образах мир авторского духа. Будучи образотворческим явлением, текст выступает в непрестанном именовании и переименовании всего, что дух художника слова находит вокруг и внутри себя» [Диброва 1998: 250–251].

В этом смысле «художественный мир» есть интегрирующее понятие, отражающее установку автора-творца на творческое моделирование реальности, на ее «эстетическое пересоздание». Примерно так же понимает «художественный («поэтический») мир» Ю.Д. Апресян, говоря, что «сам по себе этот мир – <…> промежуточное звено между текстом и экзистенциальным опытом художника» [Апресян 1995: 652].

Однако признание принципиальной комплексности художественного мира, его неделимости на литературоведческий и лингвистический компоненты не мешает выделить в нем собственно лингвистический аспект анализа. Ведь именно язык произведения непосредственно участвует в художественной трансформации содержания действительности при переводе из плана реальности в план вымысла.

1.2. Вопрос о художественном языке и художественной речи в теории гуманитарного знания

Художественный мир реализуется в особом типе языка – художественном языке, или, в другой терминологии, поэтическом языке.

Проблема художественного языка и художественной речи относится к числу трудноразрешимых «вечных» вопросов. Г.О. Винокур писал: «Художественная речь – это речь, которая употребляется в художественных произведениях» [Винокур 1990: 140].

Термин «поэтический язык» был введен в научный обиход в конце 20-х гг. XX века представителями Пражского лингвистического кружка. Термин этот неоднозначен.

Литературоведы, в частности В.М. Жирмунский, трактовали это понятие так: «В широком смысле (литературоведческом), в понятие *художественного стиля литературного произведения* входят не только языковые средства (составляющие предмет стилистики в строгом смысле), но также темы, образы, композиция произведения, его художественное содержание, воплощенное словесными средствами, но не исчерпывающееся словами» [Жирмунский 1977: 29].

Профессор Г.О. Винокур приводит три трактовки понятия «художественный язык»: язык поэтических произведений, «поэтичный язык» и язык-поэзия: «Под поэтическим языком можно понимать, прежде всего, *язык, употребляемый в поэтических произведениях*» [Винокур 1990: 140].

Второе значение трактуется профессором Винокуром как связь между языком и поэзией: «С другой стороны, язык, употребляемый в поэтических произведениях, может представляться связанным с поэзией не одной только внешней традицией словоупотребления, но и внутренними своими качествами, как язык, действительно соответствующий изображаемому поэтическому миру, выражаемому поэтическому настроению. В этом случае язык поэзии понимается нами как язык сам по себе поэтичный и речь уже идет о поэтичности как *особом экспрессивном качестве языка*» [Там же: 141].

«Но есть и еще одно, и притом – гораздо более важное значение, принадлежащее выражению «поэтический язык». С ним имеем дело тогда, когда самое отношение между языком и поэзией мыслится не как связь, а как связанное *тождество*, так что *язык и есть сам по себе поэзия*» [Там же: 142].

В этом случае поэтический язык рассматривается как «художественный язык», как особая языковая функция. В нем обнаруживаются иные, чем в языке повседневном, связи и отношения системных элементов. В.В. Виноградов писал: «Поэтическая функция языка опирается на коммуникативную, исходит из нее, но воздвигает над ней подчиненный эстетическим, а также социально-историческим закономерностям искусства новый мир речевых смыслов и отношений» [Виноградов 1963: 155].

Именно в эстетической направленности находят специфику поэтического языка: «ПЯ (поэтический язык – *А.Н.*) определяется как язык с установкой на творчество, а поскольку всякое творчество подлежит и эстетической оценке, это – язык с установкой на эстетически значимое творчество, хотя бы самое минимальное, ограниченное рамками одного только слова. <…> ЯХЛ (язык художественной литературы – *А.Н.*) – сфера действия ПЯ по преимуществу» [Григорьев 1979: 76-78]. Можно сказать, что язык художественного текста по определению является поэтическим.

В.П. Григорьев обнаруживает в термине «поэтический язык» и другие значения: «Будучи метафорическим само по себе, выражение *поэтический язык* все еще несет на своих плечах и обременительный груз коннотаций; в нем могут переплетаться такие, например, значения: ‘особый ПЯ; замкнутая система «высоких» средств выражения’; ‘речь с признаками эстетической актуализации’; ‘поэтичный язык’; ‘язык поэзии’; ‘ЯХЛ’; ‘языковая форма художественного произведения’; ‘поэтический идиолект’; ‘поэтическая функция языка’» [Григорьев 1979: 75-76].

Поэтическое искусство развивалось именно как способ передачи огромного объема информации в сжатой форме, которая построена на мнематических приемах, облегчающих запоминание. Очевидно, такая смысловая насыщенность не свойственна никаким нехудожественным языкам. «Обладая способностью концентрировать огромную информацию на «площади» очень небольшого текста, художественный текст имеет еще одну особенность:

он выдает разным читателям различную информацию – каждому в меру его понимания, он же дает читателю язык, на котором можно усвоить следующую порцию сведений при повторном чтении. Он ведет себя как некоторый живой организм, находящийся в обратной связи с читателем и обучающий этого читателя» [Лотман 1998: 34].

Если бы поэзия и проза могли передавать одинаковый объем смыслов, то в развитии поэтической речи не было бы необходимости, а «пересказывая стихотворение обычной речью, мы разрушаем структуру и, следовательно, доносим до воспринимающего совсем не тот объем информации, который содержался в нем» [Лотман 1998: 22].

Ю.М. Лотман утверждает, что «художественная литература говорит на особом языке, который надстраивается над естественным языком как вторичная система, а это значит, что литература имеет свою систему знаков и правил их соединения, которые служат для передачи особых, иными средствами не передаваемых сообщений» [Лотман 1998: 32-33]. Эти знаки имеют иконический характер, то есть построены по принципу обусловленной связи между планом содержания и планом выражения, что делает разграничение выражения и содержания в обычном для структурной лингвистики смысле вообще затруднительным. Знак моделирует свое содержание. Такое восприятие знака позволяет рассматривать каждый художественный текст как уникальный знак особого содержания. В определенном отношении текст есть целостный знак, и все отдельные знаки общеязыкового текста сведены в нем до уровня элементов знака. Этот уникальный знак-текст, созданный писателем как окказиональная структура навязывается читателю уже как язык его сознания. Окказиональность заменяется универсальностью [Лотман 1998: 32-33]. Всякое новаторство происходит от различного комбинирования элементов кода, которое порождает новые смыслы, и чем код изощреннее, тем больше смыслов он может передать. Декодирование же происходит благодаря расшифровке общеизвестных элементов, а уникальность кода осмысляется при его сравнении с известными образцами.

Причина разнообразия толкования одного и того же текста заключается в том, что текст в лингвистическом отношении остается последовательностью знаков. В нем варианты чтения кода образуют незамкнутое множество. Одновременно в тексте начинают семантизироваться элементы, из которых он состоит: звуки, морфемы, повторяющиеся слова, фразы начинают обретать собственное значение и влиять на смысл всего текста. А повторяющиеся элементы выстраиваются в отдельный код, требующий дешифровки. Словесное искусство основывается на естественном языке, но преобразовывает его в свой язык – язык искусства [Лотман 1998: 35].

В рамках разграничения «язык – речь» применительно к художественному тексту также можно различать «художественный (поэтический) язык» и «художественную речь». Этому разграничению соответствует принятое в современной науке разграничение «идиолект» и «идиостиль».

С.Т. Золян определяет поэтический идиолект следующим образом: «Поэтический идиолект понимается как одно из состояний системы поэтического языка, актуализованное в творчестве некоторого поэта, аналогично тому, как «обычный идиолект» есть одно из возможных состояний системы литературного языка» [Золян 1986: 138].

Сравнивая объемы понятий терминов «поэтический идиолект» и «идиостиль», некоторые исследователи отмечают: «Согласно словарным определениям, понятие «идиостиль» логически шире понятия «идиолект» и трактуется как вся совокупность языковых выразительных средств автора, в то время как компонентами идиолекта становятся важнейшие черты идиостиля» [Новиков, Преображенский 1990: 56]. Поэтический идиолект, таким образом, можно назвать моделью идиостиля, в сжатом виде содержащей все основные характеристики последнего.

Поэтический мир, являясь миросозерцанием автора, реальное воплощение получает в тексте. В ходе анализа художественного текста выявляются основные

черты языковой личности поэта – поэтического идиолекта. Описание поэтического идиолекта есть воссоздание важнейших особенностей поэтического мира.

Итак, говоря о художественном языке, мы должны характеризовать его следующим образом: он воздействует как на разум, так и на чувства, с одной стороны, передавая информацию, а с другой – приводя к эмпатии и возбуждая аффекты. Среди черт художественного языка необходимо отметить обращавшее на себя внимание еще с античных времен стремление к гармонии и музыкальности, благозвучному соединению слов, что особенно важно для стихов и ритмизированной прозы. Художественный язык представляет из себя упорядоченную систему, которая развивается по своим законам, отличным от общеязыковых.

Важными чертами поэтического языка являются его яркость, богатство, пестрота в использовании образных средств, тропов и фигур, которые были бы избыточны в обычной речи. Значимой характеристикой данного феномена является повышенная информативность кода при передаче сообщения, заключающаяся в обработанности этого сообщения особым образом, концентрация читательского внимания за счет разрушенного ожидания и индивидуальность слога автора, который существенно качественно отличается от общенародного языка, но связан с этим языком взаимовлиянием.

Итак, художественный язык – это язык в его эстетической функции, то есть язык, употребляемый в литературных произведениях, чертами которых являются яркость, богатство, избыточность и повышенная информативность. Художественный язык содержит в себе мифологические, а потому и поэтические свойства. Техническую сторону художественного языка мы станем рассматривать в терминах **идиостиль,** то есть совокупность языковых выразительных средств автора и **идиолект**, то есть важнейшие черты идиостиля.

Выбор средств языка, которые можно рассматривать как «строительный материал» для формирования художественного целого, определяется содержанием. Самое важное в изучении языка художественного произведения –

стремление определить, какие именно языковые средства активизируются в речи художественного произведения, какую дополнительную окраску они получают в сравнении с их системным общеязыковым значением.

Словесный материал «попадая в сферу стилистики художественной литературы... подвергается новому перераспределению и новой группировке в словесно-эстетическом плане, приобретая иную жизнь и включаясь в иную творческую перспективу» [Виноградов 1963: 75], и тогда в нем «обнаруживаются неожиданные экспрессивно-смысловые оттенки, выступают не свойственные его общей языковой природе причудливые художественно-эстетические образные грани» [Виноградов 1963: 75].

По В.В. Виноградову, нет такого слова, которое не могло бы стать материалом для создания образа. Нужно только, чтобы оно попало в особые эстетические условия, отвлеклось от своего буквального смысла. Такие условия представляет художественное произведение с идеей, живущей в нем.

Таким образом, чтобы слово-понятие стало словом-образом, должно иметь место явление художественно-образной конкретизации, стимулирующее работу читательской фантазии.

Основные выводы по содержанию I главы

Художественный мир произведения как особый тип «воображаемой реальности» реализуется в особом типе языка – художественном языке, или, в другой терминологии, поэтическом языке. Художественный язык представляет упорядоченную систему, но развивающуюся по своим законам, отличным от общеязыковых.

Художественный язык – это язык в его эстетической функции, то есть употребляемый в литературных произведениях, чьими чертами являются яркость, богатство, избыточность и повышенная информативность. Художественный язык содержит в себе мифологические, а потому и поэтические свойства. Техническую сторону художественного языка мы станем

рассматривать в терминах **идиостиль,** то есть совокупность языковых выразительных средств автора и **идиолект**, то есть важнейшие черты идиостиля.

В соответствии с дихотомией «язык – речь» с «языком писателя» соотносится понятие «**художественная речь**», которая является непосредственной речевой реализацией индивидуальных особенностей языка писателя в конкретном произведении.

Категория образности в художественной речи находят свое воплощение в системе средств языковой выразительности, которые по-особому ярко и своеобразно проявляют себя в языке поэзии. Исключительным богатством и разнообразием отличается система средств языковой выразительности в поэзии Эфиопской Книги Иова.

В системе средств языковой выразительности Книги Иова на протяжении всех периодов ее творчества в качестве одного из ведущего приема можно рассматривать повтор, виды и функции которого в художественной речи поэта будут проанализированы в следующей главе настоящего исследования.

ГЛАВА II Этимология в художественном языке Книги Иова

Внимание исследователей к функции этимологии слов в произведении, к стилистическим средствам, возникшим на основе исторических корневых сближений, обусловливается потребностями анализа активных ресурсов языка, изучения древних способов концептуализации мира, выраженных в языке. Актуализация этимологических связей, как истинных, так и вероятных (например, в случае народной этимологии), а также явлений нарочито ложной этимологии запускают в языке процесс порождения новых смыслов, делают художественную речь богатой и емкой. Риторические фигуры, построенные на этимологическом родстве слов, известны с глубокой древности. Их относят к ритуальному языку первобытного общества. Интерес к происхождению слова, к его древним значениям, утраченным связям является яркой чертой религиозной литературы, в частности, Библии, в которой подобные детали имеют экзегетическую значимость.

Для религиозного, библейского сознания этимология не является «археологией мысли», поиском любопытных, но забытых ассоциаций, а, наоборот, становится живой связью между сутью явления и именем. Для библейской картины мира слово не может быть случайностью, а его смысл должен проникать в самую суть названного явления, отражая его важнейшие черты.

В данной главе будет рассмотрено значение этимологических связей, которые проливают свет на сюжет, характеры и конфликт в Эфиопской Книге Иова, изучена связь имен действующих лиц с их позицией и убеждениями, изложенными в произведении, исследованы переводческие стратегии, использованные эфиопскими книжниками при передаче еврейских уникальных лексем (hapax legomena), раскрыта проблема перевода фразеологизмов в эфиопском изводе Книге Иова, прояснен генезис некоторых разночтений в Книге Иова, возникших между Септуагинтой и масоретским текстом и описаны

сложившиеся богословские традиции восприятия данных текстовых вариантов библейских стихов.

2.1. Этимология имен собственных в Книге Иова

Для восточного мировоззрения значение имени всегда играло важную роль. И особую ценность имя имело для религиозного мышления, потому что с этой точки зрения в имени была заключена суть явления. Вспомним, как в самом начале Библии Адам «нарек имена всем животным». В первую очередь, обозначение имен для религиозного сознания – акт познания, потому что, если ты можешь верно именовать некое явление, значит, ты способен его понять. Из этого тезиса вытекает вторая мысль: тот, кто познал суть явления, тот будет над ним властвовать, как и Адам в раю властвовал над животными: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему» (Быт. 2: 19-20).

Протоиерей В. Иванов комментирует эти строки так: «Наречение имен животных, которых Господь привел к Адаму, было знаком владычества человека над животным царством. С другой стороны, изучая рода и свойства животных и, нарекая им имена, соответствующие их природе, Адам показывал совершенство своего ума, развивая свои умственные способности, полагал начало языку, речи, как средству сообщать свои мысли другим» [Иванов 2006, 223].

В книгах Священного Писания имена действующих лиц играют огромную роль, подготавливая читателя к рассказу о жизни библейских патриархов, судей, пророков. Часто в именах в сжатой предельно форме читателю, знающему иврит, дается представление о судьбе и характере людей, о которых рассказывает Библия. Ветхозаветная фабула как бы раскрывается в тот момент, когда мы познакомились с именами действующих лиц. Так, например, этимология

собственных имен в Священном Писании не только восстанавливается древними мудрецами и современными исследователями, но дается в самом тексте Библии.

Действующие лица книг Священного Писания обладают именами с глубоким смыслом, который соотносится с рассказываемой о них историей. Все имена, которые мы встретим в Книге Иова, также соотносятся с судьбой и характерами героев книги. В литературоведении подобный прием называется использованием «говорящих имен».

Исследователи долго спорили об этимологии имени Иов, но в конце концов в науке возобладала следующая точка зрения: ’yyob – «древнее западносемитское, возможно, аморрейское, имя (Knudsen. 1999). Это имя зафиксировано в источниках II тыс. до Р. Х., найденных в Египте (в текстах проклятий, в письмах из Амарны), Месопотамии (Мари) и Сирии (Алалах, Угарит). Реконструкция этого имени ayya-abum или ayya-abi позволяет истолковать его значение как «Где (Бог-)Отец?» (Janzen. 1985) или «Где мой (Бог-)Отец?». Такое имя, вероятно, понималось как обращение к Богу за помощью; с другой точки зрения, как считает западный библеист Д. Клайнс, оно давалось детям, чей отец умер до их рождения» [Православная энциклопедия: Иов].

Читая о первой этимологии имени Иов, нужно отметить, что это, так называемое, теофорное имя, которые любили давать на Ближнем Востоке. Теофорное имя – это личное имя человека, включающее в себя имя Бога или божественный эпитет. Позже, обращаясь к другим именам героев этой книги, мы заметим, что три из пяти имен, встречающихся в Книге Иова – это именно теофорные имена. Отметим, что теофорные имена в этой книге даны тем действующим лицам, которым мы сочувствуем, с которыми склонны соглашаться в их аргументации и кого не считаем жестокосердыми. А вот Софар и Валдад, о которых речь пойдет позже в нашей статье, лишены теофорных имен.

Не вступая в спор с Д. Клайнсом о том, что Иов – это имя, которое давалось мальчику, рано потерявшему отца, и якобы «имя ’iyyob утратило в еврейском тексте изначальное западносемитское значение» [Православная энциклопедия: Иов], обратимся к самой выводимой им этимологии: «Где мой (Бог-)Отец?» и

отметим, что теофорное прочтение имени имеет ряд доказательств из текста самой Книги Иова: «И если бы я воззвал, и Он ответил бы мне, то я бы не поверил, что Он слышит меня» (Иов. 9:17). Тема удаленности ветхозаветного человека и Бога становится магистральной в Книге Иова. Так, сам ветхозаветный праведник в определенный момент приходит к мысли о богооставленности: «Отступился от меня Господь, и тщетна жизнь моя» (Иов. 7:16). И если изначальным значением и был западносемитский смысл имени Иов, которое «давалось сироте», то в еврейской книжности он не исчез, но трансформировался, потому что Книга Иова говорит с читателем о чувстве сиротства ветхозаветного человека после грехопадения. Эта боль от разрыва богообщения пронизывает весь Ветхий Завет, и особенно яркое ее выражение мы видим в поэтических его произведениях. В Псалтири читатель встречает тот вопрос, который является этимологическим значением имени Иов по версии Клайнса и Кнудсена: «Пусть никогда не говорят язычники: «Где Бог их?» (Пс. 113:10) В этом псалме Давид молится о том, чтобы Бог явил на Израиле особую благодать, показал, что Он защищает избранный народ, чтобы ни у кого, даже у иноплеменников, не было в этом сомнения. Однако такая молитва говорит о том, что народ Израиля в этот момент переживал бедствия, неустроенность, которые подрывали веру людей и давали повод чужестранцам для насмешек. Такое понимание имени Иов может касаться и самого праведника, который говорил: «Теперь же насмехаются надо мной слабосильные, и сегодня наставляют меня те, отцов которых я презирал и которых я не считал равными псам в стаде своем» (Иов. 30:1)[3].

Ученые-гебраисты по-иному объясняют этимологию имени Иов. Впервые она была высказана профессором Геттингёнского университета, членом-корреспондентом Петербуржской Академии наук Г. Эвальдом на основании «сопоставления с арабским ’aba (возвращаться) и с его именным производным ’awwab (кающийся) (так Иов назван в Коране 38.44). Не исключено, что древнее

[3] Книга Иова цитируется по Эфиопскому изводу, основанному на Септуагинте, кроме оговоренных случаев. Эфиопский перевод опубликован: Эфиопская Книга Иова. Нижний Новгород, 2019.

западносемитское имя было переосмыслено в древнееврейском; оно может быть понято как производное от евр. корня ’yb (ненавидеть) либо с пассивным значением «ненавидимый, притесняемый» (ср. yillod – рожденный), либо с активным значением «ненавидящий, враждебный» (ср. gybbor – сильный) [Православная энциклопедия: Иов].

Варианты этимологии имени Иов, представленные данной группой ученых, отражают еврейское понимание позиции Иова в конфликте произведения. Этимология имени, выводимая из причастий «кающийся», «возвращающийся», подразумевает взгляд на Иова как на виновного перед Богом, как на грешника.

Эту точку зрения отстаивают иудейские исследователи, не узнающие себя в образах «друзей Иова», не замечающих, что подобное воззрение осуждено и в самой Книге Иова: «И сильно разгневался (Элиус) на трех друзей его за то, что не смогли они ответить Иову как равному, а смотрели на него, как на нечестивца» (Иов. 32:3). Например, некоторые раввины, пытаясь оправдать испытания, выпавшие на долю Иова, считают его великим грешником: «Иногда Иов отрицательно оценивается раввинами, ибо он, как один из слуг или советников фараона, знал о планах своего господина уничтожить Израиль, но молчал. Именно поэтому Бог наказал его. По другому мнению, противоречащему тексту книги, Иов был врагом Израиля – языческим пророком, посоветовавшим фараону приказать повитухам убивать всех новорожденных еврейских мальчиков, за что якобы и был наказан [Православная энциклопедия: Иов].

Другие раввины считают, что Иов согрешил тем, что нарушил некоторые обрядовые правила иудаизма, например, закон о жертвоприношении: «В книге Зоар (2 часть 34а и 181 б) написано, что в этом была одна из причин его страданий. Жертвоприношение ола, которое сжигается полностью, означает отделение физического от духовного. Вместо того чтобы принести шломим и участвовать в мясной трапезе (что является частью жертвоприношения), то есть внести духовность и в физические аспекты своего существования, Иов предпочитал наслаждаться своим необычайным богатством и «откупаться»

постоянными жертвами от возможных неприятностей» [Толдот]. Однако такое видение конфликта в книге приводит к мысли о том, что Бог слишком жестоко наказал Иова за несоблюдение иудейских ритуальных практик. Есть в иудаизме и более высокое представление об отношениях Иова с Богом: «Объясняет раби Авраам Ибн-Эзра, что Иов получил пророческий дар только благодаря страданиям, которые выпали на его долю. Иов удостоился увидеть Вс-вышнего: «(Лишь) слухом я слышал о Тебе; ныне же око мое увидело Тебя». После того, как Иов помолился за своих друзей, Г-сподь вернул ему все потерянное имущество, увеличив его вдвое, и все родные, отвернувшиеся от него, пришли к нему в дом. У Иова родились еще десять детей, «И умер Иов старцем, насытясь днями». Круговорот жизни Иова намекает на изначальное благо от Творца и конечное — в избавлении и исправлении!» [Толдот]

Однако даже Ибн-Эзра говорит о неком исправлении, что подразумевает «вину Иова». Такая интенция – искать грех Иова – вытекает из самого масоретского текста, а именно из финала Книги Иова в еврейской редакции: «возвратил потерю» в Синодальном Переводе – описательный перевод. Гораздо ближе к буквальному чтению перевод преподобного Макария (Глухарева): «Когда же Иов помолился за друга своего, тогда Иегова **возвратил плен Иова**; и все, что было у Иова, Иегова вдвое воздал ему». В этом же русле переводит эту строку талантливый комментатор Писания профессор А.П. Лопухин: «Бог положил конец рабству Иова» (вместо: «возвратил... потерю»), т. е. болезни (Иов 7.12, 13.27). Признанный невинным, Иов исцеляется от болезни, освобождается от того, что служило в глазах людей доказательством его греховности (ср. Иов 10.15–17)».

«Возвратил плен» – это более ранняя цитата из Пятикнижия Моисеева: «Тогда Господь Бог твой возвратит пленных твоих и умилосердится над тобою, и опять соберет тебя от всех народов, между которыми рассеет тебя Господь Бог твой» (Втор. 30:3). Обе эти цитаты посвящены покаянию, и для иудеев упоминаемое «рабство» или «плен» – наказание Божие за грехи, то есть сама подобная формулировка как бы подталкивает читателя увидеть в Иове

раскаявшегося в конце книги грешника, навязывает мысль о «неправоте» и «вине» главного действующего лица.

Септуагинта, опирающаяся на традицию экзегезы александрийской еврейской общины, в данном стихе не акцентирует внимание на несовершенстве Иова, но, наоборот, прославляет праведника за духовный подвиг, и в этой строке, в отличие от еврейского текста, стоит глагол «**И возрастил Господь Иова**» [Юнгеров 1914]. Бог, заканчивая испытание Иова, по Септуагинте не принимает от него покаяние, а скорее дарует награду за смирение. И такой взгляд на конец Книги Иова, в которой праведник, пройдя испытание, получает награду в этой жизни и в будущей, стал основным в христианском восприятии этого святого.

Другие варианты этимологии имени Иов исследователи производят «от еврейского корня ’yb (ненавидеть) либо с пассивным значением «ненавидимый, притесняемый» (ср. yillod – рожденный), либо с активным значением «ненавидящий, враждебный» (ср. gybbor – сильный) [Православная энциклопедия: Иов].

Если принять за истину, что имя ветхозаветного праведника происходит от активного значения глагола ’yb, то экзегетически мы получим тот же иудейский взгляд на Иова как на «спорщика с Богом» или как на «врага Израиля», каким его видят некоторые иудейские авторы, но все это не отвечает православному взгляду на жизнь святого Иова. Гораздо более правдоподобным выглядит определение этимологии имени Иов из причастной формы страдательного залога глагола ’yb: «ненавидимый, притесняемый», потому что это читатель видит на протяжении всей книги в описании несчастий, постигших Иова, а праведник рассказывает, как те, кто его любили, когда он был богат и властен, теперь враждуют с ним: «Он (Господь) полностью разорил меня, и я ухожу из жизни и погибаю. Как дерево, срубил Он жизнь мою. Он мне воздал великой скорбью и поступил со мной, как с врагом. И гнев Его внезапно обрушился на меня, и выслеживавшие меня устроили засаду на путях моих. И братья мои отреклись от меня, пришлого признали более близким, чем я. И друзья мои также немилосердны ко мне. Не заботятся обо мне ближние мои, и знающие имя мое забыли меня. Должники мои

не хотят видеть меня, как на незнакомца, смотрят на меня. Зову слуг моих, а они не слушают меня, упрашиваю ласковыми словами жену мою и умоляю детей вольноотпущенницы моей, но, как только я зову их, они всегда относятся с презрением ко мне, а когда я поднимаюсь, оскорбляют меня. Отвратителен я стал для знакомых моих, и те, кто меня любили, восстали на душу мою» (Иов. 19:10-19).

Полагаю, что правильно размышляет Дж. Янзен, предлагая не выбирать из двух этимологий, а объединять их. Американский библеист считает, что «древнееврейский читатель видел в имени Иов игру слов, которая перекликается с содержанием книги: ее благочестивый герой («Где (Бог-)Отец?») терпит многочисленные страдания («ненавидимый, притесняемый») [Православная энциклопедия: Иов].

Тот факт, что все имена героев Книги Иова связаны с сюжетом произведения и являются «говорящими», дает дополнительный аргумент тем раввинам, которые считают, что образ Иова (как и всех остальных героев книги), – аллегория, а сама история – притча, потому что с такой точки зрения характеры героев не выходят за пределы их «ролей», «масок»: так, Иов – «гонимый, ненавидимый» – страдающий праведник, Валдад («сын спора») – его противник, всячески его оскорбляющий, Елифаз («Господь – мое золото») – приземленно верующий человек, который неверно судит о любви Божьей, приравнивая ее к мещанскому счастью и удаче в жизни…

Мы должны сказать, что такой подход к духовному произведению упрощает и опошляет его. Книга, в которой действовали бы маски, а не люди, не пережила бы века и не волновала бы до сих пор сердца людей. В Книге Иова мы видим живые характеры и напряженный, актуальный во все времена конфликт между людьми, придерживающимися различных типов религиозности. Использование «говорящих» имен традиционно для ближневосточной древней литературы и Библии, в частности: так, подобными именами обладают Ева, Каин, Ной, Израиль, Исайя и еще огромное количество действующих лиц Священной Истории, в реальности которых иудейские раввины не сомневаются.

Но не только имя Иов обладает такой интересной этимологией. Остальные герои также наделены этимологически значимыми именами как теофорными, так и нетеофорными. Обратимся к персонажам, которые обладают нетеоформными именами, то есть не содержащими имен Божьих. Это – Валдад и Софар. Они оба являются «друзьями Иова», которые пришли навестить его, узнав о его несчастьях. Они хотели утешить Иова, но постепенно оба этих «друга Иова» начинают осуждать и обличать своего товарища.

Имя Валдад переводится с иврита как «сын спора» [Архимандрит Никифор 2005]. Валдад осуждает Иова, так как его «друг» – грешник, который сомневается в справедливости Создателя и уже поэтому достоин своего наказания. Читая речи Валдада, начинаешь сомневаться, друг ли он Иову, потому что такие слова не говорят даже чужому человеку, не говоря уже о близких: «Понятна печаль твоя, но что будет, если ты умрешь? Или нет человека лучше, чем ты, во всей поднебесной? Или горы падут с оснований своих? (Иов. 18:4) При чтении его монологов складывается ощущение, будто Валдад остается вместе с Иовом не затем, чтобы поддержать его, чтобы больной человек не чувствовал себя одиноко, а для того чтобы доказать Иову свою правоту, навязать ему свой взгляд на Бога, заставить Иова признать его «тайную вину». Валдад – самый немногословный из друзей Иова, зато, пожалуй, самый жестокий: он не только прямо обвиняет праведника, но и с помощью намеков и аллегорий постоянно оскорбляет Иова в своих речах, высмеивая его страдания: Иов ослеп от болезни, и Валдад говорит, что «светильник грешников угасает»; враги украли скот Иова, и Валдад заявляет, что имущество нечестивых отдается на расхищение (Иов. 18:7). Самое беспощадное его обличение звучит так: «И пожраны будут пальцы ног его (грешника), а смерть поглотит самое дорогое для него. Покинет тело его здоровье, и бремя отяготит его, а Бог покарает его. Запирается он на всю ночь в доме своем, а Творец рассеет самое дорогое для него. Засохнет корень его внизу и плод его сверху». Этими словами Валдад намекает и на то, что Иов тяжело болен проказой неслучайно, что все, что было дорого Иову, у него отнято, даже

умерли все его дети. Такое страшное наказание, как полагает Валдад, может достаться только тяжко согрешившему нераскаявшемуся грешнику.

В своих речах, наполненных аллегориями, Элифаз изобразил всех троих собеседников Иова: «И юный, и старец, и древний летами есть среди нас, который днями своими старше отца твоего» (Иов. 15:10). Валдад в своих монологах тоже описывает тех, кто пришел посочувствовать Иову: «И юные будут плакать о нем (об Иове или в общем, о грешнике), а старцев охватит изумление о судьбе его» (Иов.18:20). Но совсем не сочувствием наполнены речи самого Валдада, он не утешает Иова, а стремится его устыдить. Богословие Валдада грубо и жестоко, как и его взгляд на человека. По его понятиям, только «правда», сказанная в глаза, может вылечить человека и от болезни, и от греха. Но такой «правдой» можно окончательно убить веру человека в стремление одолеть свои страсти. Подобные слова могут выдержать только сильные духом люди, по-настоящему верующие в Бога.

В своих речах «сын спора» говорит о том, что у такого низкого и подлого существа, как человек, нет даже надежды на богообщение: «Или как праведный будет чист перед Господом? И как очистит себя сам человек, рожденный женщиной? Разве не скроется перед Ним луна и не перестанет ли сиять? И звезды также не чисты перед Ним. Тем более человек – червь, и сын человеческий – труп!» (Иов. 25:4-6)

Богословская позиция Валдада вряд ли может встретить сочувствие, но при всей критике его теологии и антропологии нужно сделать одну существенную оговорку: жестокость Валдада не возникла из ниоткуда, не зародилась сама по себе. Она явилась следствием ветхозаветного взгляда на спасение, когда человек ощутил, что грехи отдаляют его от Бога, но не мог перестать грешить. А Посредник, который бы восстановил связь между Богом и человеком (Иисус Христос), еще не пришел в мир и не сделал возможным для людей покаяние и освобождение от власти греха, не победил еще смерть, губившую людей со времен грехопадения. Читатель видит, что в книге Валдад разочаровался в людях, он видел в них только грешников, явных и тайных. И такой взгляд на мир

сделал его жестоким. Это не извиняет его, потому что в речах его современников (Элиуса и даже Элифаза) слышится голос милосердия, а вот Валдад лишен этой добродетели.

Имя другого друга Иова Софар означает «чирикающий», «веселящийся» [Архимандрит Никифор 2005]. В имени этого персонажа, на первый взгляд, нет пейоративного значения, но в данном случае оно зависит от контекста: уместна ли радость у постели больного человека? Тогда это скорее не веселье, а глумление. Если имя Валдада можно перевести как «спорящий», то второго – как «глумящийся».

С одной стороны, Софара нельзя назвать человеком, совсем не сведущим в духовной жизни. Ему, например, известны последствия грехопадения, заключающиеся, например, в том, что после этого события человек легко соблазняется на грех, а «чистым от нечестия» можно считать лишь младенца, а потому Софар считает Иова неправым, когда тот говорит: «Потому уста мои не произнесут хулы, и душа моя не помыслит о грехе. Но я полагаю, я явлю вам истину, сказав, что я умру и что не откажусь от непорочности моей» (Иов. 27:4-5).

Однако Софар как бы не замечает основную проблему жалоб Иова: в рамках существующей ветхозаветной традиции рассматриваются только те ситуации, в которых страдание является наказанием за грехи, а те случаи, когда пострадал невинный, Софар игнорирует – такой подход делает его позицию однобокой.

Софар говорит внешне благочестивые речи, которые в иной ситуации были бы уместными. Например, в Ветхом Завете говорится, что Бог не только справедлив, но и милостив: несмотря на то, что Бог наказывает человека за грехи, Он чаще прощает, чем карает. Например, в Книге Псалтирь эта идея смотрится уместно: «Не по беззакониям нашим сотворил нам, и не по грехам нашим воздал нам» (Пс. 102:10).

Однако такая теодицея неприменима к Иову. Иов и так лишен всего и страдает очень тяжело. Угрозу Иову вдвое большим наказанием, если он не

прекратит свои жалобы, вряд ли можно назвать праведным поступком. Есть в речах Софара слова с духовной точки зрения верные, более того, действительно сбывшиеся в конце Книги Иова, когда закончилось испытание праведника: «Тогда будет светлым лицо твое, как вода чистая, и Он очистит нечистоту твою, и не будешь бояться. И забудется скорбь твоя, как волна, пробежавшая и уже отшумевшая. И молитва твоя будет светла, как рассвет, и, как полуденное солнце, взойдет жизнь твоя. И уверуешь, что есть тебе надежда, и отдохнешь в мире без печалей и страданий» (Иов. 11:15-18).

Однако Софар лишен душевной чуткости и деликатности, поэтому не понимает, что и когда уместно говорить. К середине повествования он становится более черствым и жестоким, как Валдад, позволяет оскорблять Иова в своих «обличениях грешников», описывая его несчастья как примеры наказания нечестивцам: «Истребят сыновей его люди ничтожные, и руки их раздуют пламя. И он исполнил кости свои страданием, и болезнь его с ним на гноище почивает. Ибо будет сладко для уст его зло, и он утаит его под языком своим. И он хранит его внутри гортани своей и не сможет помочь себе: желчь змеиная во чреве его. Погублено будет богатство его, неправедно собираемое. Из храмины его исторгнет его ангел» (Иов 20:10-15).

Другая группа действующих лиц Книги Иова – Элифаз и Элиуй (Элиус). Оба эти человека носят теофорные личные имена. Думается, что это не случайно. Имена, в которых заключено имя Божие, принадлежат в Книге Иова тем действующим лицам, кто относятся к Иову с сочувствием, а не только с осуждением. Монологам Элифаза уделено самое большое внимание среди друзей Иова, а Элиуй – единственный человек, слова которого к Иову не вызывают у праведника ответных возражений.

Имена Элифаза и Элиуя до известной степени противопоставлены, но в обоих случаях их имена обозначают исповедание веры.

Философ Д.В. Щедровицкий обоснованно этимологизирует имя Элифаза: «Само имя Элифаз означает: «Бог мой — чистое золото». Возможно, уже в самом имени содержится намек на такую сторону учения этого древнего философа, как

концепция о «служении Богу из корысти». «Бог — это золото», т. е. служение Богу в конце концов обязательно вознаграждается, оно должно совершаться из выгоды, ради того воздаяния, на которое может рассчитывать человек» [Щедровицкий 2012: 47]. Перевод имени, предложенный Д.В. Щедровицким, точно передает мировоззрение Элифаза. Думается, что изначальный смысл имени был в том, что Бог должен стать сокровищем человека, и перекликался со словами Христа: «В чем сокровище ваше, в том и сердце ваше» (Мф. 6:21). Такое имя было бы сильным исповеданием веры: «В Господе мое золото». Однако в самом имени Элифаз для читателя, хорошо знающего иврит, скрыта двусмысленность, которая дает почву для совершенно противоположного понимания имени: «Господь – источник моих богатств». Такое восприятие имени Элифаза обыгрывается в тексте, потому что именно этот человек в Книге Иова становится защитником меркантильного подхода к вере. Религиозный меркантилизм становится его главным богословским тезисом, а счастье в земной жизни Элифаз считает мерилом благочестия: «Вспомни, что нет чистого, который бы погиб, и праведные не искореняются до конца и не истребляются. Но видели мы и тех, кто вспахивал беззаконие и сеял грех, а пожал печаль себе. По повелению Господа погибнут, от дуновения гнева его да исчезнут… Если бы ты творил дела праведные, то ничего бы из сего несчастья не случилось бы с тобой» (Иов. 4: 7-9, 12).

Как и остальные друзья Иова, Элифаз декларирует непреодолимый разрыв между Богом и человеком из-за греховности людей, но опирается в своих убеждениях на некое откровение, о богодухновенности которого идут споры [Малков 2014: 290-293]: «Прежде я не верил тому, что мне говорят: Страх ночной и глас, и внезапный ужас нападают на человека. И объял меня страх и трепет, и сотряслись сильно кости мои. И тело мое будто покинула душа моя, и поднялись волосы мои, и задрожало тело мое. Восстал я, но не уразумеваю Тебя, смотрю на Тебя, и нет образа Твоего перед очами моими, но было лишь дуновение Твое, и был голос Твой, который я слышал: «Но какой смертный чист перед Господом и какой человек безупречен в делах своих?» Если слугам Своим Он не доверяет

и в ангелах Своих обнаруживает некие изъяны, то насколько же меньше доверяет Он обитающим в домах из глины, которые, как и мы сами, из той же глины сделаны, и смотрит Он на них, как на пищу для мух» (Иов 4:12-19).

Основная мысль Элифаза: «Бог **всегда** награждает праведных и наказывает грешников еще **на земле**, даже если это происходит через много лет». Она выражена в пятой главе Книги Иова: «Видел я безумных весьма укореняющихся, но истлело все достояние их. И они погибли. Сыновей их будут бить у ворот и уничижать их, и не будет у них никого, кто избавит их. Ибо что они накопили, поедят справедливые, а от зла своего пострадают они, как от врага на войне. Рассеяна будет вся сила их» (Иов. 5:3-5). Элифаз излагает классическую иудейскую точку зрения на воздаяние, не замечая ее однобокости. Его основное объяснение несчастий Иова заключается в том, что праведник, с точки зрения Элифаза, «недостаточно» терпелив и смиренен: «И споришь словами пустыми и речами, в которых нет ничего полезного. Неужели не боишься ты произносить такие слова перед Богом? Судят о тебе по словам уст твоих, а ты не распознаешь слов великих. И слова уст твоих обличают тебя, а не я; и губы твои против тебя же свидетельствуют» (Иов. 15: 3-6). Второй аргумент Элифаза в споре – ограниченность познания человека, и Иова, в частности, по сравнению с Божественным промыслом, хотя при этом он не применяет этого довода к самому себе. Если Элифаз считает, что Иову не нужно роптать на Бога, потому что тот не знает причины, почему Бог обрек его на бедствия, так как глубина промысла Божьего неизмерима, то, может, и Элифазу не следует однозначно осуждать Иова, ведь он тоже не знает Божьего промысла об Иове?

И тут мы подходим к проблеме, которая касается всех троих «друзей Иова». Они говорят внешне благочестивые речи, но не применяют их к себе.

Со временем риторика Элифаза начинает ужесточаться и напоминает монологи Валдада. Как и Валдад, Элифаз, обвиняя Иова, доходит до утверждений о том, что человек из-за своих грехов бесконечно далек от Бога, поэтому не имеет права на Него роптать, Ему не следует ни жаловаться, ни просить у Всевышнего справедливости: «Если святым Своим Он не вполне

доверяет и само небо не чисто перед Ним, То насколько же более отвратителен и нечист перед Ним человек, пьющий беззаконие, как воду!» (Иов. 15: 15-16)

Внимательный читатель заметит, как быстро Элифаз отказывается от своих убеждений. Его основной аргумент в начале Книги заключается в том, что Господь настолько премудр, что не может не наградить праведника еще при жизни, надо только смиренно и без ропота ждать Его милости:

«Ведь Он Сам наносит раны, но затем исцеляет их. Он поражает тебя, но Своими же руками и милует. Шесть раз из нужды вызволяет тебя, и на седьмой зло не коснется тебя. В голод избавит тебя от смерти и на войне от руки меча изымет тебя. От бича языка укроет тебя, и не убоишься зла, приходящего на тебя. Посмеешься над нечестивыми и беззаконниками и зверей в зарослях тростниковых не убоишься. И звери пустынные будут в мире с тобой. И тогда узнаешь ты, что спасен дом твой, и в жилище твоем никакого недостатка нет. И уверуешь, что многочисленно будет потомство твое, и сыновья твои будут, как трава на лугу плодородном. И сойдешь в гробницу свою, как зерно урожая богатого или подобно снопу, из которого берут пшеницу во всякое время» (Иов. 5: 18-26).

Однако Иов в споре с Элифазом доказывает ему, что в мире остается много неотомщенного зла и невознагражденной добродетели, а преступники и их семьи наслаждаются мирскими благами, о Боге они думают, что «на дела нечестивых Он не смотрит». Духовное состояние таких людей метко описал Симеон Новый Богослов: «…ни один из этих трех (страстолюбцы, славолюбцы, сребролюбцы) не хочет отвратиться от обладающей им страсти, покаяться и исправиться, страхом ли вечных мук станешь вразумлять его, или представлять ему утешение царства небесного: он и над адом смеется, и царство небесное презирает» [Симеон Новый Богослов 1892: 21].

Однобокие богословские конструкции Элифаза не выдерживают и критики Иова, и столкновения с жизнью, поэтому он легко отказывается от того взгляда на Бога, который изложен в этой красивой молитве, по стилистике напоминающей псалом «Живый в помощи». Психологически Элифаз является

примером тех верующих, которые остаются в Церкви в благополучный период их жизни, но легко теряют веру в период испытаний, которые выпадают на долю ему и окружающим. Думается, что представление о справедливом Боге не было глубоким убеждением Элифаза, скорее, частью тех религиозных клише, которые он повторял, но не рефлектировал над ними. Так, на смену высокого представления о Боге как об источнике справедливости в речах Элифаза проявляются более жестокие религиозные представления, которые роднят его взгляды с представлениями Валдада.

В ответ на недоуменные вопросы Иова: «Почему Бог не воздал мне за добрые дела? Почему «забыл» о них?» – Элифаз вместо того, чтобы попросить прощение у Иова за бестактные слова осуждения, забывает о вере в справедливое воздаяние и предлагает Иову чудовищно жестокую модель мира. Кажется, в нее он **на самом деле** верит. Элифаз отвечает праведнику так: «Ибо какая забота Господу, что ты в делах своих непорочен? Или что за выгода Ему, что ты праведен в путях твоих? Какой повод ты дашь Ему, чтобы Он вступил с тобой в спор и пошел с тобою на суд?» (Иов. 22: 3-4)

В монологах Элифаза ни добродетель человека, ни сам человек для Бога оказываются «не важны». Товарищ Иова, сам того не замечая, переходит с позиции религиозного меркантилизма на ту точку зрения, которую сегодня занимают самые закоренелые атеисты и богоборцы: Бог – тиран, для которого зло и добро человека безразличны, а Сам Он якобы жесток и бесконечно далек от людей.

Как не сравнить «богословие» Элифаза с богословием Евангелия от Иоанна: «Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить. Я пришёл для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10). В словах Христа мы чувствуем проявление любви Бога к человеку.

Образ Элифаза учит нас, что человек, который верит в Бога, только пока Бог помогает ему в его мирских делах, не выдерживает испытаний и легко становится атеистом. В конце XXII-ой главы Элифаз говорит верные слова: «Но если ты принесешь покаяние и смиришься перед Господом, и удалишь неправду

из сердца твоего, то Он утвердит тебя на скале, и ты будешь, как камень потока Сефера. И Вседержитель защитит тебя от врагов и станешь ты вновь чист, как очищенное серебро. И ты обретешь милость перед Господом и на небо будешь взирать с радостью. И Он дарует тебе то, о чем ты просишь Его, и исполнит то, чего желаешь ты. И Он дарует награду тебе за правду твою и пути твои осветит светом. Ибо поскольку ты смирил себя, ты скажешь: «Он возвысился». И спасет Господь тех, кто смиряет сердце свое. Господь избавит человека непорочного, и ты спасешься чистотой рук своих». (Иов. 22: 23-30). И с этими словами можно было бы согласиться, если бы их говорил не Элифаз, который только что утверждал, что Богу безразличны добрые дела, которые творит человек. Благочестивые слова Элифаза в конце главы звучат лицемерно и издевательски по отношению к святому Иову. Складывается ощущение, что Элифаз и Валдад – настоящие друзья, так как у них одинаковое мировоззрение, а с Иовом у них ничего общего нет.

Не менее любопытно прозвище Элифаза – Феманский, откуда он родом. Прилагательное «феманский» читатель встречает еще раз в речи Иова как указание на географическое название. В масоретском тексте сказано: «Но братья мои неверны, как поток, как быстро текущие ручьи, которые черны ото льда и в которых скрывается снег. Когда становится тепло, они умаляются, а во время жары исчезают с мест своих. Уклоняют они направление путей своих, заходят в пустыню и теряются; смотрят на них дороги Фемайские, надеются на них пути Савейские…» (Иов. 6:15-19).

В еврейском тексте словосочетание «дороги Фемайские» употреблено в прямом смысле, и этот образ остается на периферии смысла строки. Данное выражение становится частью более глобального сравнения: братья, родные Иова, покинувшие его во время бедствия, сравниваются с изменчивым потоком реки, который заходит в пустынные земли, из которого уже не напиться. «Дороги Феманские, пути Савейские» – метафорическое обозначение караванщиков, идущих по торговым путям через пустыни. С ними Иов сравнивает самого себя: как караванщики желали бы напиться из ручьев, текущих в пустыню, но находят

их пересохшими, так и Иов надеялся на поддержку своих родных и близких, но они оставили его, когда тот тяжело заболел.

В Септуагинте меняются акценты: Иов говорит не о своей надежде на близких, которая оказалась тщетной, а рассказывает о типе людей, которые надеются на мирскую силу и власть. В данной перикопе наблюдается такое распространенное явление в Септуагинте, как мена актанта. Иов говорит не о братьях, а о себе: «Те, кто меня боялись, теперь нападают на меня. Как снег или смерзшийся лед при наступлении тепла тает, и нельзя узнать, чем он был, так и я оставлен всеми, погиб и стал бездомным» (Иов. 6:16-18) [Юнгеров 1914]. Со смерзшимся льдом и растаявшим снегом Иов сравнивает не неверных «братьев», а самого себя, который «истаял» от болезни. Перед нами метафора-загадка, в которой как бы зашифровано имя Иова, в ней ветхозаветный праведник сам предлагает читателю «ключ-отгадку»: «Так и я оставлен всеми, погиб и стал бездомным» (Иов. 6:18) [Юнгеров 1914].

Интересным образом в Септуагинте перифразирован 18-ый стих по масоретской версии: «Уклоняют они направление путей своих, заходят в пустыню и теряются». Перифраз первого полустишия соответствует смыслу еврейского текста, даже проясняет его: речь идет о прежнем окружении Иова, которое покинуло ветхозаветного праведника. А второе полустишие перифразировано гораздо сильнее: выражение «заходят в пустыню и теряются» было отнесено к самому Иову и воспринято александрийскими книжниками как намек на то, что праведник, заболев проказой, жил вне города, на гноище, в своеобразной «пустыне», а глагол «теряются» был понят как частичный синоним лексемы «погиб».

В Септуагинте словосочетание «пути феманские» приобретает дополнительные смыслы и становится идейно нагруженным: «Посмотрите на пути феманские и дороги савейские разглядите, и устыдятся надеющиеся на города и имущество» (Иов 6: 19-20) [Юнгеров 1914]. В этих стихах мы слышим осуждение тех людей, которые надеются на мирские блага, а не на Бога. «Пути феманские», то есть аравийские караванные торговые пути становятся для

переводчиков Септуагинты аллегорией богатства. П.А. Юнгеров со ссылкой на Олимпиодора Диакона приводит такое понимание данного стиха: «Как имущество городских торговцев и они сами в пустыне гибнут, так и у Иова все погибло. Но друзья не должны презрительно относиться к его бедности и несчастью. Это может всех постигнуть, подобно феманитянам и савеям» [Юнгеров 1914]. Уже в Септуагинте прилагательное «феманский» ассоциативно связывалось с богатством караванных путей. Это слово редко встречается в Библии: в книге Бытия упоминается имя Фем, один из потомков Измаила, по имени его был назван потом народ феманцев. Однако для неподготовленного читателя Библии слово «Феманский» – это прозвище Элифаза, которое встречается только в Книге Иова.

Переводчики Септуагинты выстроили ассоциативную связь с аравийскими феманскими караванами, которые стали аллегорией богатства, с именем Элифаза из Книги Иова. И имя, и прозвище этого человека этимологически связаны с золотом и жаждой накопительства, и это подчеркивается греческим вариантом стиха 6:18. Данные ассоциации, этимологические связи подсказывают читателю, хорошо знающему как иврит, так и Священное Писание, какую нравственную позицию будет занимать в книге Элифаз Феманский. И точку зрения религиозного меркантелизма Иов разделить никак не может.

В древних переводах богословской литературы, а особенно Священного Писания, неизбежно возникали вариативные чтения отдельных стихов Библии. Эфиопская Книга Иова – результат переводческого труда уже крестившихся книжников, которые при переложении этой книги очень часто давали не буквальные, а экзегетические, богословские переводы некоторых строк. В Эфиопской Книге Иова мы можем увидеть редкое явление: переводчик «сам вступил в спор» Элифаза и Иова и выступает на стороне ветхозаветного праведника.

В одной из речей Иова в эфиопском изводе книги есть такие слова: «Посмотрите на богатство Феманское, на злобу Васанскую и заблуждения их. И

праведен тот, кто стыдится надеющихся на их сокровища и на дома их» (Иов. 6:19-20).

И в еврейской, и в греческой версиях в таком виде этих стихов мы не найдем. В эфиопском изводе Книги Иова стихи Иов. 6:19-20 переводятся не буквально, а экзегетически. Эфиопские книжники при чтении и переводе Книги Иова сразу заметили и связь Фемана с богатством, и меркантильную позицию Элифаза. Свое отношение к ней христианские писцы попытались передать через перевод, делая его более ясным, чем первоисточник, использовавший метафору. Так, вместо упоминания «караванных путей Фемана» в эфиопском тексте говорится прямо: «богатство Феманское».

Однако наибольший интерес в этом стихе у исследователя вызывает необычная вставка во второй части параллелизма: вместо «путей Савейских» в Эфиопской Книге Иова мы встречаем странное словосочетание «злоба Васанская», которое не находит параллелей в Септуагинте и масоретском тексте: «Посмотрите на богатство Феманское, **на злобу Васанскую** и заблуждения их». У замены прилагательного «савейский» на «васанский» существует как техническая, так и идейная причины. Техническая причина выбора эфиопским переводчиком такого слова заключается в том, что прилагательное «савейский», то есть «относящийся к Савейскому царству в Аравии», является редко употребляемой лексемой, по сравнению с прилагательным «васанский», то есть «относящийся к Васану, области на юго-западе Сирии, включающую Голанские высоты, и гору Ермон». В этом случае эфиопские переводчики заменили прилагательное «савейский» на более употребительное и известное слово «васанский».

Вторая причина такой замены – экзегетическая. Слово «савейский» в языке Библии чаще всего употребляется в прямом значении, а относительно него не возникает приращение смысла. Несмотря на то, что лексема «васанский» тоже обозначает географическую реальность, в некоторых книгах Священного Писания это прилагательное имеет пейоративный характер и дополнительное значение «языческий», «нечестивый», например: «Ибо грядёт день Господа

Саваофа на всё гордое и высокомерное и на всё превознесённое, – и оно будет унижено, – и на все кедры Ливанские, высокие и превозносящиеся, и на все дубы **Васанские**» (Ис. 2:12-13); «На Тебя оставлен я от утробы; от чрева матери моей Ты - Бог мой. Не удаляйся от меня, ибо скорбь близка, а помощника нет. Множество тельцов обступили меня; тучные **Васанские** окружили меня, раскрыли на меня пасть свою, как лев, алчущий добычи и рыкающий» (Пс. 21:11-14); «Слушайте слово сие, телицы Васанские, которые на горе Самарийской, вы, притесняющие бедных, угнетающие нищих, говорящие господам своим: "подавай, и мы будем пить!"» (Ам. 4:1)

Глубокий исследователь Псалтири профессор Л.П. Клименко так писала об аллегорическом значении лексемы Васан: «Васан – стыд, срам, огорчение: «Рече Господь: от Васана обращу» (Пс.67:23). Пророк говорит, что Господь, обратив язычников от стыда идолопоклонства, привел их к Богопознанию, также обратив их от срама грехов, совершенных ими безо всякого страха, привел к добродетелям. По мысли Евсевия, эти слова можно изъяснить иначе: Господь ради нас снизшел до крестного страдания, презрев стыд этой позорной смерти. Феодорит полагает, что слово «васан» означает здесь «плод греха», поскольку «васан» в переводе означает «стыд», а стыд есть плод греха, от которого Господь обращает нас. Как считает Афанасий Великий, слово «васан» означает «горечь или огорчение». Тогда весь стих означает слова Господа: «Из дома преогорчевающаго, то есть израильского, обращу народ к Себе» [Клименко 2012: 208].

Для анализа перикопы чрезвычайно важным оказывается тот факт, что под «тельцами Васанскими» комментаторами Писания понимались не просто грешники и нечестивцы, а люди, развращенные роскошью. Так, протоиерей Г. Бреев писал: «Обыдоша мя тельцы многи, юнцы тучнии одержаша мя». Это сказано о людях, которые хранимы Богом, не отвергнуты от Его лица, имеют всё, чего душа желает. При этом они ведут жизнь не духовную, а больше надеются на своё общественное положение, материальное богатство. На библейском языке таких часто сравнивают с тельцами многими, упитанными, а их подчинённых –

с юнцами. Тельцов откармливали перед тем, как заколоть. И эти люди: священники, законники, фарисеи – откормились, утучнились. Они пользовались всеми благами, а вели себя нагло, грубо. Об этом пророчествовал Моисей: «И ел Иаков, и утучнел Израиль, и стал упрям; утучнел, отолстел и разжирел; и оставил Он Бога, Создавшего Его, и презрел твердыню спасения своего» (Втор. 32:15) [Бреев 2018: 101].

Важно для нас и упоминание «дубов Васанских», под которыми понимается религиозная, а не ботаническая реальность. В Библии «дубравами» эвфемистически называются языческие капища в противовес Иерусалимскому Храму. Так, в Третьей Книге Царств «пророками дубравными» называются языческие оракулы. Интересно, что сами греческие переводчики «дубравы Васанские» понимали однозначно и переводили это понятие специфическим греческим словом προφήτας τῶν **ἀλσῶν**, употребляющимся для обозначения священных рощ, заповедных мест и языческих святилищ.

Аллегорическое значение слово «Васан» несло в себе указание на языческое нечестие и развращение роскошью, именно поэтому «злоба Васанская» для эфиопского переводчика соответствует «богатству Феманскому», то есть неправедно нажитому. Так, через перифразирование и вольный перевод второго полустишия ст. Иов. 6:19: «*посмотрите…*на злобу Васанскую и заблуждения их», – эфиопский переводчик выражает свое отношение к Элифазу. Этот персонаж оказывается обладателем теофорного имени, отступившим от его высокого смысла. Вместо бескорыстной веры, которую декларировало его имя, он стал олицетворением меркантильного подхода к религии.

Еще одно имя встречает читатель в Книге Иова – Элиуй (Элиус). Оно переводится как «Мой Бог – Яхве» [Авдеенко]. И это теофорное имя, его тоже можно интерпретировать как исповедание веры. Оно более глубокое и лишенное двусмысленностей, как в случае с именем Элифаза. Интересен тот факт, что, если Иов – это имя-вопрос «Где мой Бог-Отец?», то имена Элифаза и Элиуя – это имена-ответы. Оба эти человека в Книге Иова как бы предлагают страдальцу свои ответы на его вопрос. Если «бог» Элифаза «в золоте», в внешнем

благополучии, то Элиуй – мистик, который единственный из всех утешителей Иова говорит с ним о том, что богообщение для человека возможно, предлагает ему обратить взгляд ко Всевышнему, сотворившему небо и землю. Элиуй единственный смотрит на Иова как на равного и укоряет других «друзей» за то, что они смотрели на него как на нечестивца. Элиуй с Иовом напрямую не спорит. В Книге Иова противопоставлены два типа религиозности: один из них, мистический, – его придерживается Элиуй, – а другой – меркантильно-материалистический – его сторонник – Элифаз. Первый взгляд на веру является более достойным.

Кто такой Элиуй, который не был заявлен в начале книги, когда читатель знакомился с действующими лицами? До сих пор о нем идут горячие споры среди богословов и филологов. Некоторые исследователи считают Элиуса ангелом, опираясь на внезапность его появления и место его речей в композиции книги. Поучения Элиуса следуют непосредственно перед монологами Бога.

Но такая точка зрения опровергается сведениями самой книги, в которой Элиус говорит, что они с Иовом оба люди и сотворены «из одной и той же глины». Пожалуй, этимология имени Элиуй может пролить свет на его обладателя. Элиуй – имя, посвященное Богу, имя пророческое. Если мы сравним его с именем пророка Ильи, то выяснится, что это – имена-перифразы, которые означают одно и то же, но произносятся по-разному.

Эту точку зрения поддерживал известный библеист Е. Авдеенко, который видел в Элиуе грозного пророка, подобного Илье: «Господь явился в Книге Иова дважды, Он два раза начинал с Иовом говорить. Вот первое явление Божие в Книге Иова было «сквозь бурю облака», а второе – из облака, то есть второе богоявление было тихое. А вот первое было грозное, когда сквозь бурю облака, с грозовым трясением и огнём. А до него пред Богом, должен был идти сильный ветер, сокрушающий скалы. Вот этим сокрушителем, предтечей Господней в Книге выступает Елиуй, то есть он приходит, если угодно, в духе и в силе Илии. Перед тем, как Господь явился грозный, а потом Господь явился тихий, перед этим должен был прийти предтеча в духе и силе Илии, это как ветр великий и

сильный, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред лицом Яхве» [Авдеенко].

Элиус, подобно Илье, пылкий и «пламеный», как говорит Златоуст, от ревностной веры в Бога. Первая реплика его обращена вовсе не к Иову, а к Элифазу Феманитянину и другим «старцам», в которых он не нашел живой веры. И первое слово осуждения обращено к Элифазу Феманскому, меркантильному верующему, доходящему в своих речах до скрытого атеизма, к которому Элиус испытывает только гнев. Он обвиняет Элифаза и остальных «друзей» в недостатке духовного опыта для ответа на те вопросы, которые поставил перед ними Иов. Элиус сталкивается в споре и критикует тех людей, чье исповедание веры стало основываться на осуждении других и жестокости.

В греческой версии Книги Иова Элиус, даже когда он «наставляет» Иова, не удерживается от того, чтобы заочно поспорить с Элифазом и «вернуть» ему одно из самых жестоких обвинений, которое он раньше обратил к Иову. Когда-то Элифаз сказал о страдальце: «Нет человека, как Иов, который пьет беззаконие, как воду». Элиус спорит с Элифазом и, защищая Иова, говорит: «Нет такого человека, как Иов, который пьет терпение, как воду».

Аргументы Элиуса до определенной степени похожи на доводы «друзей Иова» за одним очень важным исключением: Элиуй в своих монологах ни разу не позволил себе ни одного грубого намека, высмеивающего несчастья Иова и его семьи, а товарищи Иова постоянно в метафорической форме над ним издевались. Элиус единственный из собеседников понял, что монологи Иова «не хула, а хвала» Богу, что Иов не гордится и не отрекается, а ищет Бога.

Не соглашаясь с Элифазом и его друзьями, Элиус предостерегает Иова от греха: нельзя человеку говорить о самом себе, что он невинен и праведен. С Иовом Элиус говорит гораздо мягче, чем с его друзьями, он единственный из участников драмы пытается по-настоящему утешить страдальца.

Богословие Элиуса основывается на нескольких аспектах:

1) Внимание к откровению: «Господь однажды скажет, во второй раз во сне, или в ночном видении, или когда сильный страх нападет на человека, в дремоте

на ложе. Тогда Он открывает ум людей, таковыми страшными видениями устрашает их, чтобы отвратить человека от неправды; тело его от падения Он избавил (Иов. 33:14-17). Если «друзья» Иова учат «как им заповедовали отцы» и считают, что ошибка Иова в том, что тот по своеволию отступил от того, чему учили предки, то Элиус говорит по вдохновению: «Дух Божий сотворил меня, и дыхание Вседержителя меня наставляет» (Иов. 33:4).

2) Проповедь покаяния: «И хотя бы была тысяча ангелов смерти, ни один из них не умертвит его, если помыслит он в сердце своем обратиться к Богу, если расскажет он человеку о грехе своем, объявит о проступке своем. И он сохранит себя, чтобы не впасть ему в смерть, и обновит душу свою, как краску на стене, и кости его костным мозгом наполнятся, и плоть свою сделает нежной, как у младенца, и Он возвратит ему крепость среди людей. И сотворит таковой человек молитву Богу, а Он примет ее и войдет с лицом безмятежным, как только тот помолится. И Он воздаст человеку за праведность его. И вот укоряет себя человек и говорит себе: «Что же я сделал? Не по грехам моим воздал мне Господь. Он спас душу мою, чтобы не пришла она в тление и чтобы жизнь моя видела свет». (Иов: 33:23-28). Друзья Иова также призывали его «покаяться», но делали это совершенно иначе, чем Элиус. Элифаз и остальные старцы основной причиной для покаяния считали его некую «тайную вину», «тайный грех», который он скрывает. За призывом к покаянию у друзей Иова стояло стремление обвинить страдальца в его бедах. Элиус по-другому говорит об исповеди с Иовом, акцентируя его внимания на том, что она нужна всем людям, а не только тем, кого подозревают в тяжких «тайных» грехах, он больше говорит о милосердии Бога, чем о «вине Иова». В этом проявляется изначальное намерение «говорить с Иовом, как с равным, и не смотреть на него, как на нечестивца».

3) Теодиция Элиуса заключается в восхищении величием Бога: «Он – Тот, Кто сотворил землю; Кто создал то, что есть в поднебесной, и все, что на ней? И если бы Он хотел, Он бы удержал всякое дыхание, которое исходит от Него, и забрал бы его. И всякая плоть умерла бы в тот миг, и всякий смертный возвратился бы в прах, из которого он сотворен. А если ты считаешь, что Он

не таков, то исправься и услышь сие, и внимай словам речей моих. Вот Кто ненавидит нечестие, и Кто истребляет жестоких, Он – Вечный и Праведный» (Иов. 34:13-17). Говоря о величии Бога, Элиус не забывает и о достоинстве человека: «От мужа, подобного тебе, грех твой; и от сыновей живущих – праведность твоя. От собрания клеветников рыдают они, от руки многих вопиют они. И никто не говорит: «Где Бог, Который сотворил меня, Который установил сон во время ночи, Который отличил меня от зверей земных и от птиц небесных?» (Иов. 35:8-11). Такая антропология отличает его от Элифаза и Валдада, которые считают, что человек настолько погряз в грехе, что не способен к богообщению. Высота Бога для Элиуса не угнетает человека, а, наоборот, возвышает его, а милосердие Божие помогает преодолеть ту бездну между Богом и человеком, которая возникла после грехопадения.

Итак, и в иудаизме, и в христианстве мы видим обостренное внимание к собственным именам, которые встречаются в Библии. Этимология библейских имен зачастую становится ключом к характеру героев книги, к сюжету, в котором участвуют те или иные действующие лица. Переводу имени и его толкованию придавалось религиозное, таинственное значение. Имена героев Книги Иова являются «говорящими»: они давали подсказку читателю, хорошо знающему иврит, об их характерах, о их взглядах, об их роли в конфликте произведения, и, анализируя текст, читатель книги понимал: кто из действующих лиц этой драмы является образцами для подражания, а кто нет.

2.2. Уникальные лексемы «hapax legomena» в Эфиопской Книге Иова

Одной из значительных проблем, связанных с этимологией при переводе древних текстов, является перевод так называемых «hapax legomena», что значит «сказанное один раз». Hapax legomenon – это слово, которое во всем корпусе языка употреблено лишь единожды, таким образом hapax legomenon можно понимать как **уникальную лексему**. Еврейские филологи говорят о четырех способах толкования уникальных слов: 1) традиционное понимание, которое

обычно базировалось на знании контекста; 2) толкование с помощью параллельного отрывка Мишны; 3) толкование через иностранные слова, этимологически родственные с исследуемой лексемой (например, привлекались данные из арабского языка); 4) Аллегорическое толкование слов, основанное на народной этимологии, что чаще всего встречается в «мидрашах», то есть поучениях [Jewish encyclopedia].

Редкость таких слов затрудняет и их понимание в родной среде, и их перевод на другие языки. Иврит – язык, чрезвычайно богатый словами, которые можно отнести к «hapax legomena». Еврейская энциклопедия утверждает, что 1500 слов Ветхого Завета можно назвать hapax legomena, но большинство из них могут быть легко истолкованы через другие известные слова, и только 400 слов являются либо абсолютно новыми вариантами корней, либо не могут быть выведены через свою этимологию или конкретное значение из других корней [Jewish encyclopedia].

Авторы Еврейской Энциклопедии отмечают, что Книга Иова особенно богата такими уникальными лексемами: «Некоторые из hapax legomena – обычные слова, и их редкость является просто случайностью, поскольку не было необходимости использовать их снова. В некоторых частях *Библии* их употребление связано с тем, что тема несколько отличается от обычного направления мысли в Ветхом Завете, как, например, в Книге Иова, где богатство идей сочетается с соответствующим богатством языка» [Jewish encyclopedia].

В этом случае в ходе исследования языка и стиля Эфиопской Книги Иова возникает вопрос: как уникальные лексемы еврейского языка влияли на создание эфиопского перевода? Из данных Еврейской Энциклопедии мы можем подсчитать, что hapax legomena являются 60 лексем в Книге Иова по масоретскому тексту, что составляет 10 % от всех «гапаксов» еврейского языка [Jewish encyclopedia]. Прежде чем изучать отражение еврейских hapax legomena в эфиопском переводе, необходимо напомнить читателям, что хотя исследуемый текст и был в части случаев исправлен по масоретской версии, он являет собой не чистую септуагинтальную редакцию, а представляет собой перевод

греческого текста с вкраплением строк по еврейскому образцу, все-таки мы имеем перед собой вариант Книги Иова, который был в основном переведен с Септуагинты. А это значит, что эфиопскими писцами еврейские hapax legomena воспринимались иначе, чем греческими переводчиками Септуагинты. Для александрийских книжников все лексемы hapax legomena были сложными словами, нуждающимися в экзегезе. А эфиопские книжники уже обладали значительным подспорьем для перевода Книги Иова на родной язык – Септуагинтой, в рамках которой александрийскими экзегетами уже был дан вариант решения проблемы с hapax legomena. Греческие переводчики уже переложили эти уникальные слова на свой язык в более привычных выражениях, в которых эфиопские переписчики не увидели ничего особенного. Это отражается в том, что из исследованных нами 40 hapax legomena, встречающихся в Книге Иова, 13 выражений в эфиопском тексте были переданы без изменений вслед за греческим вариантом, не вызывая у эфиопских филологов никаких трудностей. Эфиопские книжники и не воспринимали их как «уникальные лексемы»: (например, אהל «сиять» (Иов. 25,5), גְּבִנָה «сыр» (Иов. 10:10), גָּדִישׁ «могила» (Иов. 21:32) [Jewish encyclopedia].

Однако есть и вторая группа еврейских hapax legomena, которая вызвала переводческие проблемы у эфиопских книжников, несмотря на наличие греческих соответствий, переданных более простым языком. Эта группа более многочисленна, и для перевода на эфиопский язык лексем, относящихся к ней, книжники использовали либо частичные синонимы, либо перифразы.

В еврейской версии Книги Иова мы видим строку: «Верно, Он не прострет руки Своей на дом **костей** (בְּעִי): будут ли они кричать при своем разрушении?» (Иов. 30:24) Строка эта очень сложная, основанная на метонимии, где «дом костей» через перенос по смежности означают тело человека. В этой строке мы встречаем аномальную метафору: «Будут ли они (кости) кричать при своем разрушении?» Аномальность здесь заключается в том, что неодушевленному субъекту приписывается несвойственный ему предикат – глагол «кричать», который употребляется только в отношении живых существ. Таким образом, в

этой строке создается аномальная метафора. Профессор А.П. Лопухин понимал эту строку так: когда кости распадутся в прах, то мертвец уже не будет страдать, а успокоится в шеоле.

Исследователь приводит переводы других западных экзегетов, в том числе Ф. Делича, который считает, что стих должен быть переведен так: «Не простирает ли руки **погибающий**? Находящийся в несчастии не издает ли крика?» [Лопухин 1907] Тогда соответствием «гапаксу» будет причастие «погибающий». Разброс значений в разных переводах и соответствует об отсутствии единого понимания этой лексемы у ученых. В любом случае запомним, что строка еврейского текста посвящена жалобе страдающего человека Богу.

Встретившись с такой сложной строкой, греческие книжники перевели ее перифрастически: «Если бы возможно было, **я убил бы самого себя** или умолял бы другого сделать со мною это». Первое, что можно заметить, анализируя эту строку, это смену интенции: в еврейском тексте адресат речи – Бог. Именно к нему обращается с жалобой Иов. Выражение «простереть руку» справедливо толкуется переводчиками Септуагинты как «убить», «погубить» (напр., «О, если бы благоволил Бог сокрушить меня, простер руку Свою и сразил меня!» (Иов. 6:9). Однако греческие книжники посчитали, что речь идет о другом важном вопросе: может ли человек, испытывающий невыносимые страдания от болезни, покончить с собой? Для Иова самоубийство по нравственным причинам невозможно, хотя для оно, с точки зрения обывателя, для измученного праведника казалось бы «легким выходом». Таким образом, субъект, который должен «простереть руку, убить Иова» в греческом тексте отличается от еврейского: в масоретском тексте это – Бог, в руках которого жизнь и смерть человека, а в греческом – сам Иов (хотя праведник признает для себя невозможность решения о самоубийстве).

Книжники, создававшие Септуагинту, восприняли hapax legomena (בְּעִי), переводимый на русский в одном случае как «дом костей», а в другом – как «погибающий» как указание на тленного человека, но посчитали, что в данном

случае Иов говорит о самом себе. Возможно, второе полустишие по масоретскому тексту натолкнуло греческих писцов на мысль о том, что в этом стихе Иов размышляет о невозможности для себя насильственного ухода из жизни.

В связи с переменой содержания в септуагинтальном стихе изменяется и интенсиональность глагола «умолять». В еврейском тексте Иов жалуется Богу, а в греческом праведник, отвергнув мысль о самоубийстве, продолжает размышлять: правильно ли с моральной точки зрения просить кого-то другого убить мучимого болезнью человека? Иов понимает, что такая просьба безнравственна, понимая, что такая просьба введет кого-то в тяжкий грех.

В Эфиопской Книге Иова книжники, переводя с греческого языка, передают первое полустишие, в котором есть hapax legomenon, близко к греческому тексту, что отчасти снимает трудности, связанные с переводом этого стиха. С другой стороны, эфиопские писцы вводят в строку собственный перифраз, которого не было в Септуагинте: «**И я желал бы удавиться** или по крайней мере умолял бы другого, чтобы он сделал это для меня!» Таким образом, греческое соответствие «убил бы самого себя» для еврейского hapax legomenon בְּעִי в эфиопском тексте заменяется синонимичным перифразом из данного языка, но с более узким значением, что делает строку более выразительной: «И я желал бы **удавиться**…» Второе полустишие, в котором hapax legomenon не было, эфиопские переписчики оставили без изменения, переведя его дословно по греческому тексту.

А вот еще один пример hapax legomenon, который встречается в строке: «И жизнь его отвращается **(זהם)** от хлеба, и душа его – от любимой пищи» (Иов. 33:20) Греческие переводчики увидели лингвистическую сложность в этой строке, поэтому для передачи hapax legomenon использовали перифрастическое выражение, которое не вызывало трудностей в понимании для греческого читателя, а смысл перифраза подбирался из контекста: «Никакой хлебной пищи **не может он принять**, а душа его хочет пищи». Эфиопские книжники брали за основу греческий текст, и, возможно, не подозревали о дополнительной

трудности перевода в виде hapax legomenon в оригинале и переводили данный стих не буквально, а перифрастически, заменив глагол на более выразительный: «И **не может** человек **вкусить** никакой хлебной пищи».

Можно отметить в тексте Книги Иова такие случаи неразрешимых для древних переводчиков трудностей, как, например, в строке: «Едят ли безвкусное без соли, и есть ли вкус в **яичном белке (חַלָּמוּת)**?» (Иов. 6:6) Уникальным словом в этом случае является еврейское название яичного белка. Профессор А.П. Лопухин видел в данном стихе образное выражение, метафоричность которого только затрудняет перевод. Греческие переводчики передавали только смысл текста, но не буквальное прочтение: «Едят ли хлеб без соли? И есть ли вкус в пустых словах?» Вполне возможно, что выходцы из александрийской диаспоры не знали такого редкого слова, которым обозначается «яичный белок», и в их общине он назывался совсем по-другому. Важно, что септуагинтальные переводчики поняли смысл метафоры, но, очевидно, образное выражение уже начало затемняться, поэтому вместо второй части библейского параллелизма, довольно туманной, содержащей не выводимый из других корней hapax legomenon, книжники дали объяснение метафоре, которая встретилась читателю в первой части строки. Александрийские переводчики отказались толковать полустишие с hapax legomenon и воспользовались правилом, по которому в библейском параллелизме обе части выражают один и тот же смысл, поэтому во втором полустишии раскрыли читателю смысл метафоры. Эфиопских переводчик всех этих трудностей не знал и, возможно, не предполагал о случившейся замене полустишия, потому что греческий текст, на который он опирался, был гораздо яснее, поэтому в эфиопском переводе Книги Иова строка Иов. 6:6 отличий от Септуагинты не содержит.

В другой строке «Знаешь ли ты уставы неба, можешь ли установить **господство** (מִשְׁטָר) его на земле?» (Иов 38:33) слово «господство» является hapax legomenon. В подстрочном переводе Библии по масоретскому тексту оба значения слова «mishetaro», которое в Синодальном переводе приведено как «господство» обозначены знаками вопроса. В подстрочном переводе слову

«mishetaro» соответствуют значение «звездное небо», «господство, владычество». Известный комментатор масоретского текста Раши проясняет такую несвязность значений слова «mishetaro» друг с другом, говоря, что речь идет о «владычестве созвездий, призванных приносить на Землю холод и жару, лето и зиму» [Complete Jewish Bible with Rashi commentary]. Кажется, что Раши пытается ассоциативно увязать оба значения, которые не имеют между собой изначальной лексической связи. Такое толкование, возможно, мало что проясняет для современного исследователя, но похоже, что именно так рассуждали александрийские книжники, которые переводили Септуагинту: «Знаешь ли перемены на небе, или одновременно бывающее под небом?» Под словосочетанием «владычество созвездий» в еврейской Книге Иова, по словам Раши, подразумевался ход зодиакальных созвездий, со сменой которых проходят месяцы и времена года, меняются погода. Авторы Перевода Семидесяти, скорее всего, рассуждали похожим образом. Об этом говорит комментарий переводчика Септуагинты профессора П. А. Юнгерова: «Перемены в небе – законы движения светил небесных... Разнообразие в атмосферных явлениях на земле: в одних местах бури, в других – тишина, в одних – дождь, в других – ясная погода; тепло и холод и т. п. – все это одновременно бывает в разных местах земли по воле Божией» [Интернет-источник: Юнгеров]. В Эфиопской Книге Иова строка 38:33 является комбинированным переводом. Эфиопские книжники выправили первую часть стиха по масоретскому тексту, но, столкнувшись с «гапаксом» во втором полустишии, оставили перевод стиха по Септуагинте без изменения, поэтому получилась компиляция: «Знаешь ли ты уставы неба, или хотя бы то, что под небом одновременно бывает?» Данный эфиопский перевод тем более ценен, что мы имеем доказательства того, что переписчики сверили строку с еврейским текстом, и отдали ему предпочтение в первом полустишии, но наличие уникального слова в данном стихе вызвало переводческую проблему, из-за которой эфиопские книжники приняли решение выбрать для второго полустишия более ясное греческое чтение.

Итак, мы видим несколько переводческих стратегий, в рамках которых эфиопские экзегеты переводили греческие соответствия, на месте которых в еврейском тексте встречаются hapax legomena. Во-первых, эфиопские переводчики почти в половине случаев оставляют текст Септуагинты без изменения, не видя в них лингвистической проблемы, потому что при переводе опираются только на греческий текст. Во-вторых, в тех случаях, которые представляют для переводчиков лингвистические трудности, они прибегают к описательному переводу, используя перифраз или синонимию, чтобы заменить греческое соответствие еврейским hapax legomena. В тех случаях, о которых мы точно знаем, что эфиопские писцы проводили сверку с еврейским текстом, намечается тенденция избегания hapax legomena в пользу более ясных вариантов греческой Септуагинты.

2.3. Исследование семантических различий в переводах стиха Иов. 12:24-25 в свете современной библеистики

Основной чертой библейского поэтического текста, безусловно, является повтор. Он выполняет структурообразующую функцию, с помощью звуковых, морфологических и синтаксических подобий, ритмизируя язык Священного Писания.

Среди разных типов повтора особого внимания заслуживает синтаксический параллелизм, так как является организующим приемом для других повторяющихся структур. В центре внимания данной статьи – необычный перевод одного стиха из книги Иова, выполненный Руфином Аквилейским: «Dominus reconciliat corda principum terrae» [PL 21, 359-360], что в свою очередь можно перевести на русский как «Господь примиряет сердца князей земли» (Иов 12:24). Если мы обратимся к Синодальному переводу Библии, то мы найдем в указанном месте стих, который не совпадает полностью с переводом Руфина и звучит: «Господь отнимает ум у глав народа земли, и оставляет их блуждать в пустыне, где нет пути» (Иов. 12:24). Это объясняется

тем, что Синодальный перевод Ветхого Завета осуществлялся с масоретского текста, который является средневековой редакцией Ветхого Завета, а Руфин Аквилейский осуществлял перевод этого отрывка из Иова с Септуагинты, греческого перевода Ветхого Завета, который является намного более древним текстом, чем масоретская версия Библии. Между этими двумя текстами существуют определенные расхождения. Текст этого стиха в Септуагинте звучит так: «διαλλάσσων καρδίας ἀρχόντων γῆς, ἐπλάνησεν δὲ αὐτοὺς ὁδῷ, ᾗ οὐκ ᾔδεισαν·» [Septuaginta 1979, 291-292], что значит: «**Изменяя** сердца князей земли, оставляет их блуждать в пустыне, где нет пути».

В процессе работы над комментарием было установлено, что существуют две патрологические традиции чтения греческого текста Септуагинты. Первая традиция чтения восходит к экзегету IV столетия Кириллу Иерусалимскому, понимавшему διαλλάσσων как «примиряющий». Текст Кирилла Иерусалимского является самым древним (и единственным греческим) толкованием на этот стих Септуагинты и служит образцом для более поздних латинских комментариев. Среди латинских авторов данное чтение стиха поддерживают Руфин Аквилейский, который перевел комментарий св. Кирилла на латинский язык, и Блаженный Августин.

Они переводят Иов 12:24 как «Dominus reconciliat corda principum terrae», где на месте διαλλάσσων стоит «reconciliat», которое имеет значение «примиряет». Этот вариант отличается и от масоретского текста, и от Иеронимовой Вульгаты, он вошел в состав сборника древнелатинских переводов Сабатье [Sabatier 1743: 854].

Августин использует перевод Септуагинты и читает διαλλάσσων как «примиряет»[PL 34, 839] и в этом следует традиции св. Кирилла Иерусалимского, но с другой стороны, он вносит в толкуемый стих свое понимание. Таким образом, Блаженный Августин пытается создать компромиссный вариант экзегезы на этот текст, который бы учитывал и основное значение слова «διαλλάσσων» – «изменяющий», и возможность появления негативных смыслов при толковании этого стиха.

Вторая традиция чтения этого текста принадлежит Иерониму Стридонтскому, переводчику латинской Библии, прекрасно знавшему еврейский язык. Он переводил книгу Иова с Септуагинты и выбрал прямое значение слова «διαλλάσσων» («изменяющий»), очевидно, из-за близости к еврейскому тексту и возможности трактовать «изменение сердца» как «лишение разума». [PL 23. P. 1423]

Кроме св. Иеронима διαλλάσσων как «изменяющий» читали Проспер Аквитанский [PL 51, 668], который не выделяет интересующие нас строки из восьми предыдущих стихов, и Григорий Великий, который, используя текст Вульгаты Иеронима, написал огромный труд «Моралии на книгу Иова». Об «изменении сердец иудеев» он также пишет, как об уклонении от истины, когда «первосвященники и старейшины народа в Иудее поставили себя против Него (Христа), по советам своим, хотя ранее объявляли, что Он должен прийти». [Gregory the Great 1844 p. 379]

Интересно, что замечательный полиглот св. Иероним не видит в этих стихах лингвистической проблемы. И это объясняется тем, что переводчик создал две версии книги Иова, и во втором варианте в стихе Иов 12:24-25 вместо inmutat перевел reconcilians («примиряющий»), то есть признавал авторитетность обоих словоупотреблений и не видел в этом противоречия.

Святой Иероним не оставил полноценных лингвистических комментариев на этот стих, хотя знал о полисемии слова διαλλάσσων. Христианские комментаторы XIX в. также оставляли в основные богословские комментарии. Георг фон Эвальд считает, что последние стихи XII главы «очевидно, предназначаются, чтобы превзойти описание Элифаза». [Ewald 1882 p.158-159]

В толковании на похожие стихи этой главы он пишет: «Судьи и священники, уведенные в плен босыми» (ст. 17-19) согласно древнему стилю речи – пример самых могучих и уважаемых людей. Тоже касается советников царей земли и благородных людей (ст. 17,18, 21), равно как и всех опытных советников, которые всегда говорят и советуют, например, древних пророков, что описывается в 20 ст., но в ходе событий случится нечто столь новое и

обескураживающее, что все пророки и мудрецы, и старейшины будут хранить молчание или даже заблуждаться и ошибаться» [Ewald 1882 p.158-159].

Баптистский богослов Самуэль Кокс также считает, что 22-25 ст. это – ответ Элифазу на стихи «Униженных Он поставляет на высоту, и сетующие возносятся во спасение. Он разрушает замыслы коварных, и руки их не довершают предприятия. Он уловляет мудрецов их же лукавством, и совет хитрых становится тщетным: днем они встречают тьму и в полдень ходят ощупью, как ночью. Он спасает бедного от меча, от уст их и от руки сильного. И есть несчастному надежда, и неправда затворяет уста свои» (Иов. 5:11-16). Многое из его слов и выражений повторяется. Логические посылки Элифаза принимаются, и к ним приводятся дополнительные примеры, и только с выводом спорит Иов [Cox 1885, 163].

Т. Робинсон приводит такой перевод стихов Иов. 12:24-25: ««He taketh away the heart (or understanding) of the chief of the people of the earth (or the land) and causeth them to wander in a wilderness, where is no way». Исследователь, написав проповеднический комментарий к Иову, пытается учесть специфику данного жанра и прилагает пророчества Иова к политической ситуации разных времен: «Легко Господу в суде над всеми или судя народ, покинуть правителей и государственных мужей в таком положении, что они не будут знать, что им делать, и положатся на мнение неразумных и зловредных советников. Так Ровоам принял безумный совет от своих молодых советников. И оттого, что он поддался безрассудной страсти, началась ненужная и кровопролитная война из-за того, что он послушался неразумной свиты в принятии нетерпимых, пристрастных и несправедливых законов и недальновидной реакционной политики, едва завидев проблеск успеха». [Robinson 1876, p. 79] Т. Робинсон приводит перевод, основанный на масоретской версии «Господь забирает разум у князей»: «He taketh away the heart (or understanding) of the chief of the people» [Robinson 1876, p. 79-80]. Также «He taketh away the heart» цитируют Дж. Бартон, С. Драйвер [Driver 1921: 120]. «Taketh away» последний исследователь понимает скорее как «оставлять», чем как «уничтожать» [Driver 1921: 120-121].

Р. Сакс, современный исследователь из колледжа св. Иоанна, вообще не считает этот стих проблемным и не оставляет на него толкования, хотя фиксирует интересный перевод Иов. 12:24-25 на английский язык: «He obliterates the heart from the heads of people of the earth. He makes them wander through chaos with no path. They grope in the darkness without light. He makes them wander, like a drunken man» [Sacks 1997: 279]. Нас больше всего в этом комментарии интересует строка: «He obliterates the heart», т.е. «Он истребляет сердца владык земных…», что похоже на масоретскую версию этого стиха [Sacks 1997: 279].

М.И. Рижский, изучая еврейскую версию книги Иова, не дает комментария на Иов. 12:23-25, а смысл 22 стиха считает неясным, а оттого допускает, что этот стих стоит не на месте, хотя при этом приводит ценную параллель 21 стиха с книгой Псалтири и не замечает ее. Конец 12 главы исследователь переводит как «Отнимает ум у глав народа, Заводит их в пустыню, где нет дороги. На ощупь ходят во тьме без света, заставляет их шататься, словно пьяных» [Рижский 1991: 45].

П. Юнгеров отмечает, что «ходили ощупью», т.е. буквально осязали тьму, что дословно сходно с описанием страдания нечестивых у Елифаза [Юнгеров 1914].

Афангел Вятский переводит: «отъемлет ум у глав народа земли, и заводит их в пустыню, где нет пути. Они видят тьму, а не свет, кружатся как пьяные». [Афангел Вятский 1861]

Современный комментатор М.П. Поуп дает этот стих в варианте «Deprives leaders of intelligence, Makes them wander in a pathless waste. They grope in darkness with no light. He makes them stagger like a sot», при этом давая ссылку, что «intelligence», дословно должно передавать как «heart» [Pope 2008].

Дж. Е. Хартли переводит данный стих как: *He deprives the leaders of the people*[14] *of the land of understanding, and he makes them wander in a pathless*[15] *waste.*

В своем комментарии на него он пишет: «Бог управляет не только могущественными вождями, но также и великими народами. Их возвышение и закат происходят по Его повелению. Он ускоряет падение великого народа, лишая его вождей разумения. Часто случается так, что страна распаляет гордость царей, которая растет вместе с их властью, и ослепляет их так, что они не могут справиться с более крупными проблемами, которые возникают с увеличением размеров их владений». [Hartley 1988].

Д. Дж. А. Клайнс вместо септуагинтального «heart» переводит «reason», что значит «рассудок». Он пишет: «Некоторые считают, что это предложение относится скорее к стихам 16–21, чем к его настоящему месту, поскольку оно отражает падение вождей общества. Но этот стих может быть понят как вполне уместный, так как он раскрывает причину или, по крайней мере, указывает на сопутствующий признак падения народов. «Блуждание народов» (рассеяние; возможно перевести как «уводит», возможно, как «сбивает с пути») отражается в описании блуждания их вождей (блуждающих, колеблющихся). Точнее говоря, они являются вождями «народа земли», главами богатых семей, землевладельцами, что, возможно, отличает их от сословий, описанных в стихах 16–21. В стихе Пс. 107: 40 также описываются «благородные», которых посрамляет Бог и вынуждает их скитаться по бездорожью [Clines 2002].

Дж. Янсен сравнивает псалом 106:40 и стихи Иов. 12:21 и 12:24. Он утверждает, что в строках 39-42 говорится о мудрости вмешательства Бога в жизнь бедных людей, чтобы освободить их от притеснителей: «И умалились они, и пострадали от угнетения, бедствий и муки. Излилось презрение на князей их, и Он оставил их блуждать по бездорожью, а не по пути. И помог бедному от нищеты, и, как овец, устроил семейства». Сам отрывок и весь псалом прославляют милосердие и справедливость Божию, заканчиваясь строками: «Кто мудр и сохранит это? И уразумеют они милости Господа». Дж. Янсен пишет, что «Иов заставляет нас обратить внимание на те же самые вещи, но своим способом перечисления их он по-иному структурирует их». Янсен приводит популярную у исследователей точку зрения о том, что «в этих стихах

Бог изображается не избавителем от гнета, но препятствующим всем человеческим усилиям по разумному устройству жизни. Так, Елифаз сказал о нечестивых, что «И посреди дня находит на них тьма, и в полдень они блуждают, как ночью» (Иов. 5:14). Иов обвиняет Бога в том, что он так поступает со всеми, даже с вождями народа (12: 24–25) [Janzen 1985]

Итак, первая группа европейских комментаторов либо вовсе отрицают лингвистическую проблему данного стиха (Сакс, Эвальд), либо привязывают комментарий к исторической или политической ситуации (Робинсон), либо дают общий комментарий на весь отрывок о власти Бога над князьями земными (Робинсон, Эвальд) или же в лучшем случае приводят ценные параллели из других книг Ветхого Завета.

Во вторую группу европейских комментаторов мы относим исследователей, дающих подробное лингвистическое толкование на Иов. 12:24-25: Дж. Бартона, Ф. Делицша, А.П. Лопухина, В.Д. Рейберна.

Дж. Бартон в книге «Библия в школе и дома» переводит исследуемые стихи по масоретской версии: «He taketh away the heart of the chiefs of the people of the earth and causeth them to wander in a wilderness where is no way. They grope in the dark without light and he maketh them to tagger like a drunken man» и оставляет важный комментарий: «Сердце здесь, как и во многих местах Ветхого Завета обозначает разумение» [Barton 1911: 131-132]. Этого мнения придерживается и С. Кокс. [Cox 1885: 157] Конечно, такая трактовка слова «сердце» соотносится с огромным количеством переводов масоретской версии, но она встречает известное возражение с лингвистической стороны, так как сердце в языке как Септуагинты, так и еврейского текста Ветхого Завета, означает не только разум, но и душу, и слово это часто понимается расширительно, и эти два смысла появляются в рамках одного значения и между собой не разделяются. В примерах из Ветхого Завета мы видим: «Жива сердца их в век века» (Пс. 21:27), «Всякий путь человека прям в глазах его, но Господь взвешивает сердца» (Притч. 21:2) и т.д. Мы видим, что слово «сердца» имеет значение «душа» и не сводятся к разуму.

В греческой версии слово «καρδίας» присутствует в микроконтексте гармонично в любом значении, потому что примирить можно и душу, и сердце, и разум.

Дж. Бартон также отмечает, что стихи Иов 12:24-25 связаны с предыдущими: «Причина гибели многих народов – неразумие их правителей. Так что неразумие может быть связано, как утверждает монотеистический автор, с Божьей волей» [Barton 1911: 131-132]. Об образе «пустыни» исследователь пишет так: «Под «пустыней», скорее всего, имеется в виду хаос, то есть та пустота, коей был пуст мир, как пишет Бытие, «Земля же была пуста и безвидна» (Быт. 1:2). Это выражение равнозначно высказыванию: «Он заставляет их бродить в совершенной путанице». Дж. Бартон показывает чрезвычайно важную параллель между «оставляет их блуждать в пустыне, где нет пути: ощупью ходят они во тьме без света и шатаются, как пьяные» и псалмом **«Он изливает бесчестие на князей, заставляет блуждать их в пустыне, где нет путей»** (Пс. 106:40) [Barton 1911: 131-132]. Более того, весь стих псалма цитируется в этой главе, но части параллелизма Пс. 106:40 разведены по разным стихам: «**Он обливает стыдом знаменитых** (у Рижского **благородных**), и силу могучих ослабляет; (…) отнимает ум у глав народа земли **и оставляет их блуждать в пустыне, где нет пути**: ощупью ходят они во тьме без света и шатаются, как пьяные» (Иов.12:21-24). И масоретский вариант второй части параллелизма Иов. 12:24 можно считать совпадающим с Пс. 106:40. Это соответствие следует считать сильным доказательством в пользу масоретского чтения «отнимающий разум у князей», так как строка почти дословно совпадает с текстом другого ветхозаветного произведения и может провериться по нему. Если первая часть параллелизма в исследуемых стихах Псалтири и книги Иова совпадает лишь по смыслу: Господь губит горделивых князей, обрекая их на бесчестие и безумие, то вторая часть о том, что Господь оставляет недостойных правителей, и те в своих решениях напоминают пьяных, повторяется дословно, при этом сам Пс. 106:40 не имеет латинских аналогов, сильно отличающихся содержанию или содержащих слово «примиряющий».

В противовес этим доводам профессор богословия Ф. Делич в своей работе «Библейский комментарий на книгу Иова» [Delitzsch 1866: 205-206] анализирует текст Септуагинты, объясняя, что слово «вводящий в заблуждение», переданное в Септуагинте как πλανῶν поясняется так в некоторых мидрашах, но только некоторыми иудейскими комментаторами (Jachja, Alshech) Профессор Ф. Делич приводит редкое чтение с близким содержанием к Септуагинте: «Господь рассеивает народы и восстанавливает между ними мир», правда, комментируя это чтение, указывает: «Последнее слово неправильно объясняется через таргум в смысле «расставлять сеть», и Абенезра также неправильно объясняет «Господь рассеивает народы и восстанавливает между ними мир» [Delitzsch 1866: 205-206].

А. П. Лопухин в своей «Толковой Библии», как и Дж. Бартон, обращает внимание на сходство 24 стиха не только с предшествующим, но и с 17 ст.: «Он приводит советников в необдуманность» (ст. 17), что подтверждает, что одной из ключевых мыслей 12 глав книги Иова является то, что Бог лишает недостойных правителей разума. Этому мотиву посвящен весь параллелизм Иов. 12:17: «Он приводит советников в необдуманность и судей делает глупыми». Этой же мысли посвящены и исследуемые в данной статье стихи [Лопухин 1907: 46-47].

А. П. Лопухин, анализируя стих «Он приводит советников в необдуманность», приходит к выводу, что перевод Септуагинты «проводяй советники пленены» (Иов. 12:17) («уводит плененными советников народов») является буквальным переводом данной строки, и разночтение происходит из-за буквального понимания слов [Лопухин 1907: 46-47]. Это соответствие «увести» (забрать, пленить) и «лишить разума» является для нас чрезвычайно ценным, так как проливает свет на причину расхождения между греческим и еврейским текстом в Иов 12:24, так как он организован схожим образом. Сам стих Иов 12:24 профессор не объясняет, вероятно, по этой причине.

Стиху 17 П.А. Лопухин находит множество параллелей с Исайей: «И буду Я найден вами, говорит Господь, и возвращу вас из плена и соберу вас из всех

народов и из всех мест, куда Я изгнал вас, говорит Господь, и возвращу вас в то место, откуда переселил вас» (Ис. 29.14), «Так! обезумели князья Цоанские; совет мудрых советников фараоновых стал бессмысленным. Как скажете вы фараону: "я сын мудрецов, сын царей древних?" Где они? где твои мудрецы? пусть они теперь скажут тебе; пусть узнают, что Господь Саваоф определил о Египте. Обезумели князья Цоанские; обманулись князья Мемфисские, и совратил Египет с пути главы племен его. Господь послал в него дух опьянения; и они ввели Египет в заблуждение во всех делах его, подобно тому, как пьяный бродит по блевотине своей. И не будет в Египте такого дела, которое совершить умели бы голова и хвост, пальма и трость… (Ис 19.11–15); Он обращает князей в ничто, делает чем-то пустым судей земли (Ис. 40:23); Который делает ничтожными знамения лжепророков и обнаруживает безумие волшебников, мудрецов прогоняет назад и знание их делает глупостью. (Ис. 44.25) [Лопухин 1907: 46-47].

Также П.А. Лопухин отмечает два важных соответствия. В стихе Иов. 12:18: «Он лишает перевязей царей и поясом обвязывает чресла их» мы наблюдаем ложную антитезу, так как «лишает перевязей и обвязывает» в данном случае не антонимы, а слова, обозначающие взаимосвязанные вещи. Перевязь в этом случае – знак власти, которого лишается царь, а чресла их обвязываются веревками, и цари отводятся в плен связанные: «Он лишает власти (перевязи) царей, – они отводятся в плен связанные веревками» (ст. 18). [Лопухин 1907: 46-47]. Это свидетельство А.П. Лопухина важно, потому что некоторые исследователи в качестве параллельного стиха указывают: «О, Господи! я раб Твой, я раб Твой и сын рабы Твоей; Ты разрешил узы мои» (Пс. 115:7) Если принять, что «перевязь» = «узы», то смысл стиха меняется, и мы получаем истинную антитезу: «Господь решит узы князей и поясом обвязывает их чресла», что может означать «Господь освобождает, но Он же обрекает на рабство», но такие истинные антитезы в параллелизмах довольно редки в Ветхом Завете: обычно вторая часть параллелизма усиливает первую, потому справедлива трактовка Лопухина: «Перевязь – знак власти». [Лопухин 1907: 46-47].

Второй важный момент в трактовке этого отрывка, который показывает А.П. Лопухин, – это выражение «князей лишает достоинства» (Иов. 12:19), переведенное в Септуагинте буквально: «уводит священников в плен», чему следуют и церковнославянский перевод: «отпущаяй жерцы пленники», что дает нам важное соответствие «увести», «пленить» – «лишить достоинства». [Лопухин 1907: 46-47].

Содержание, аналогичное тому, что мы находим в исследуемых стихах, А.П. Лопухин указывает в предшествующих строках: «Бог же лишает слова, дара убедительности в речах людей надежных (Нееманим), составляющих силу, оплот нации и умудренных жизнью – «старцев» (ст. 20) лишает такта («таам»), – уменья следовать правде и побуждать к этому других (ср. 1 Цар 25.33); покрывает стыдом знаменитых (ст. 21; ср. Пс 106.40), «ослабляет силу могучих» (ст. 21; буквально «развязывает у сильных пояс»; ср. Пс 108.19), отнимает у них способность к такой или иной деятельности, в частности, к борьбе» (Ис 5.27) [Лопухин 1907: 46-47].

Сравнение недостойного правителя с пьяным также довольно часто встречается в Ветхом Завете: «Шатается земля, как пьяный, и качается, как колыбель, и беззаконие ее тяготеет на ней; она упадет, и уже не встанет» (Ис 24:20); «Изумляйтесь и дивитесь: они ослепили других, и сами ослепли; они пьяны, но не от вина, – шатаются, но не от сикеры; ибо навел на вас Господь дух усыпления и сомкнул глаза ваши, пророки, и закрыл ваши головы, прозорливцы» (Ис. 29:9–10); "О пророках. Сердце мое во мне раздирается, все кости мои сотрясаются; я - как пьяный, как человек, которого одолело вино, ради Господа и ради святых слов Его"(Иер 23.9); «Ибо так сказал мне Господь, Бог Израилев: возьми из руки Моей чашу сию с вином ярости и напой из нее все народы, к которым Я посылаю тебя» (Иер. 25:15); «Так говорит Господь Бог: ты будешь пить чашу сестры твоей, глубокую и широкую, и подвергнешься посмеянию и позору, по огромной вместительности ее» (Иез 23.32) [Лопухин 1907: 46-47].

А.П. Лопухин делает вывод, что данная часть XII Иов. посвящена тому, что заглавный герой напряженно переживает то, что часто «Господь приводит народы в такое состояние, что внутри государства некому бывает поддержать и восстановить порядок («судьи делаются глупыми»), некому даже подать доброго совета: советники отводятся в плен, умудренные жизненным опытом старцы принуждены молчать. В обессиленном внутренним разложением царстве нет сил сопротивляться врагам, организовать защиту, чтобы дать им отпор: цари отводятся в плен, гибнут стойкие и т. п. (Ср. Ис 3.1–3). И государство, созданное самим Богом (Притч 8.15–16), Им же и разрушается (ст. 23). Если божественная премудрость и сила не руководится в своих проявлениях разграничением добрых и злых, – одинаково поражает тех и других, то для Иова нет ничего утешительного в совете друзей вверить себя и свою судьбу Богу». [Лопухин 1907: 46-47]. Для того чтобы понять логику Иова, необходимо изучить танатологические представления Ветхого Завета. Душа в древнеиудейских представлениях находится в условиях постоянной опасности. Эти опасности были связаны с пессимистическими представлениями о посмертии человека. Из ветхозаветных представлений о смерти, мы можем заключить, что они были близки к шумерским и были довольно безрадостны.

Иов, напряженно рефлектирует над тем, что, возможно, Божественная премудрость и сила не руководится в своих проявлениях разграничением добрых и злых, – одинаково поражает тех и других, в этом смысле его переживания сходны с мироощущением, которое в нескольких стихах сформулировал автора Екклезиаста: «“Всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы. Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их; а после того они отходят к умершим. Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, чем мертвому льву. Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память

о них предана забвению, и любовь их и ненависть их и ревность их уже исчезли, и нет им более части во веки ни в чем, что делается под солнцем” (Еккл. 9:2-6).

В.Д. Рейберн [Reyburn 1992] раскрывает причины разночтения между масоретским и септуагинтальным текстом, указывая на фразеологичность выражения «изменять сердце»: «Иов говорит о правителях в стихах 17-21. В стихе 23 он сосредотачивается на судьбе народов, но в 24-25 стихах снова возвращается к беседе о вождях. «Он отнимает разумение у глав народов» является переводом еврейского: «Он отнимает сердца глав народов земли». Некоторые переводчики считают первую строку слишком длинной из-за соположения двух чтений: «народов» и «земли». Септуагинта опускает слово «народов». В Иов. 3:14 используется параллельное выражение «советники земли». «Отнять сердце» – еврейский фразеологизм, значащий «сделать кого-то глупым, безумным» или «делает их вождей безумными».

Другая группа комментаторов – это иудейские толкователи, которые создавали свои экзегетические труды, обращаясь к оригиналу, и для нас они интересны, во-первых, как знатоки еврейского языка, которые бы пролили свет на лингвистические трудности, связанные с отрывком, а, во-вторых, обращение к творчеству иудейских экзегетов дает богатый сравнительный материал, который, возможно, даст обоснование выбора переводческого эквивалента у авторов Септуагинты.

Древний иудейский комментатор Раши не видит лингвистической проблемы в 12:24 Иов. Он приводит этот стих по масоретской версии, и масоретское чтение этого стиха не вызывает у него затруднений. Комментарий его на 24 стих сугубо грамматический: вместо «в пустыне непроходимой» он предлагает читать этот стих с союзным словом «в которой»: «пустыня, в которой нет пути». Такое умолчание должно быть для нас информативным: это значит, что один из самых авторитетных иудейских авторов считает значение этого стиха ясным [Раши 2011:674-685].

Анонимный иудейский комментатор приводит Иов. 12:24-25 по масоретскому тексту: «He takes away the heart of chiefs of people of the earth, who

lead them, but to lead them astray in a wilderness, where there is no way trodden for them». Он пишет, что «также через пустыню Бог вел Илию, который был поражен слепотой, в Самарию». [A commentary on the book of Job 1905: 88] Этим комментарий к сложнейшему 24 стиху заканчивается, и переводческой дилеммы комментатор не видит.

Итак, иудейские комментаторы не видят лингвистической проблемы данного стиха, а значит, значение его представляется им ясным и недвусмысленным. Таким образом, масоретский перевод в рамках иудейской традиции представляется прозрачным и ясным, и у комментаторов не возникает впечатления нелогичности или неправильности данного стиха. Для нас это оказывается важным свидетельством того, что 12:24 Иов. является нормальным употреблением в иврите, но это не приближает нас к разгадке возникновения переводческого разночтения в Септуагинте.

Чтобы сравнить масоретский и септуагинтальный вариант Иова 12:24 нужно провести лингвопоэтическое исследование, основываясь на законах параллелизма, чтобы выявить типические и аномальные его черты, и на этом основании судить, какая из конструкций наиболее часто употребляется в Священном Писании. Единственная монография, посвященная анализу библейского параллелизма «Поэтика библейского параллелизма» [Десницкий 2007] принадлежит А.С. Десницкому, однако в ней не рассматривается исследуемая нами XII глава Книги Иова.

Внимательный читатель легко заметит явное несоответствие в варианте Септуагинты: «Господь примиряет князей земли и оставляет их блуждать в пустыне, где нет пути», потому что первое действие Бога благое, а второе – устрашающее. Читатель увидит в этом либо нелогичность, либо истинное противопоставление. В случае если это – противопоставление, то идеей, объединяющей антитетический параллелизм будет всемогущество Бога, который и помогает примириться, а нечестивцев карает безумием. Но в этом случае мы встречаем два возражения: во-первых, тогда стих лишается собственного смысла, который оказывается совпадающим с идеями

предшествующих стихов, во-вторых, антитетичность не соответствует самой поэтической логике библейского параллелизма.

Мы знаем крайне мало примеров параллелизмов, основанных на противопоставлении, наоборот данный прием характеризуется тем, что в нем первая часть усиливает или подтверждает вторую. Внимательный читатель может возразить, что в той же 12 главе книги Иова есть пример: «Господь лишает перевязи князей, и поясом обвязывает их чресла», но как показал А.П.Лопухин, в таких примерах возникает ложное противопоставление, так как обе части параллелизма, хоть и содержат антонимы «лишает перевязи – обвязывает», но имеют одно и то же значение: «князей лишают власти и уводят в рабство». Другие якобы антитетичные примеры организованы по тому же принципу. Полностью основанный на противопоставлениях стих Исайи: «Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет» (Ис. 9:2) для читателя делится на две части, тождественные друг другу по структуре и значению. Стих «Ты утаил от мудрых и разумных, и открыл младенцам» (Мф. 11: 25) также подразумевает скорее не антиномию, а причинно-следственные отношения: раз Господь утаил от мудрых и разумных, то открывает младенцам духа.

Можно вспомнить сложный новозаветный пример: «Будьте мудры, как змеи, и просты, как голуби» (Мф. 10:16). Содержание обеих частей параллелизма не сводятся к одной мысли, а первая часть на первый взгляд не усиливает вторую. Однако об антитетичность этого параллелизма ставится под сомнение (Лопухин 1911, Надежкин 2015а), так как антитеза «простой – мудрый» появляется только в русском переводе Библии. А. П. Лопухин обращает внимание на этимологию слова «ακέραιος» («просты»), которое по его мнению употребляется в значении «чисты», что соотносится с образом голубя: «Слово «ακέραιος» (просты) производят от ά и κεράννυμι. Таким образом, «ακέραιος» значит «несмешанный», «чистый». По значению в переносном смысле слово сходно с лат. sincerus, или с греч. “чистый сердцем” (5:8) и простой (απλούς — 6:22). В этом смысле оно, несомненно, употреблено и в посланиях к

Рим. 16:19 и Флп. 2:15». [Лопухин 1911: 201-202] Таким образом, антитеза «мудрый – простой» в греческом языке снимается.

В русском тексте со словоупотреблением «мудрый» также не совсем все ясно, так как греческий аналог в данном контексте, скорее всего, означает осторожность и благоразумие относительно собственной безопасности, отчего Христос сравнил апостолов не с лисицами, которые пользуются хитростью для обмана (в речи Христа этот образ носит ярко негативную окраску: «Скажите этой лисице (Ироду) се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу; а впрочем, Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (Лк. 13:32), а со змеями, которые используют хитрость для самозащиты [Лопухин 1911: 201-202]. С другой стороны, на месте русского слова «мудрость» употреблено «φρόνησις», что означает скорее осторожность, а не губительную хитрость и потому не противопоставляется ни простоте, ни чистоте «ακέραιος», а эти два качества являются взаимодополняющими [Надежкин 2015а: 139-141]. Феофилакт Болгарский считает, что эта заповедь говорит о том, что христианин должен быть осторожен, живя среди язычников, и, уподобившись овцам в кротости, не уподобливаться им в слабоумии, а беречь веру [Феофилакт Болгарский 2010: 37]. Так, мы видим, что даже сложный параллелизм «Будьте мудры, как змеи и чисты, как голуби» не сводится к противопоставлению. Из этого мы делаем вывод, что антитеза, зафиксированная в переводе Септуагинты нетипична для языка Священного Писания, так как вторая часть параллелизма не усиливает первую, а противопоставлена ей, и содержание двух частей параллелизма тяжело (хотя и возможно) свести к единой мысли, которой посвящен стих. Так как мы увидели нетипичность данной конструкции, заключающейся в несводимой к единому смыслу антитетичности, то мы можем заключить, что либо перед нами редкий случай словоупотребления в Ветхом Завете, либо греческие переводчики, не знавшие всех законов библейского параллелизма, выбрали нетипичное значение для переводческого эквивалента, что может говорить о предпочтительности в этом случае перевода с еврейского,

который не нарушает этого закона параллелизма, так как при еврейском переводе сохраняется полная смысловая и структурная гармония между двумя частями стиха: «Отнимает ум у глав народа земли и оставляет их блуждать в пустыне, где нет пути».

Проблема соответствия греческого септуагинтального чтения («примиряет» / «изменяет») и еврейского оригинала («лишает рассудка») является довольно сложной.

При сравнении септуагинтального чтения с масоретским для христианского читателя очень важным окажется аргумент ad patres, так как многие авторитетные церковные писатели цитировали исследуемые нами стихи по греческому тексту. Также сходство с Септуагинтой имеют редкие чтения некоторых иудейских комментаторов, например: «Господь рассеивает народы и восстанавливает между ними мир». Это свидетельство особенно важно, потому что является истинным противопоставлением, что до определенной степени нивелирует аргументы лингвопоэтического анализа.

Исследуя книгу Иова, можно обнаружить сходство исследуемых стихов с другими строками в 5 и 12 главах, но в них нет идеи примирения.

В пользу масоретского чтения говорит интертекстуальное значение Иов. 12:24-25, так как мы находим в других книгах Ветхого Завета прямые совпадения с исследуемыми стихами. Во-первых, это Пс. 106:40, который полностью, хотя и в разных стихах цитируется в книге Иова и совпадает с масоретской версией. Таким образом, по свидетельствам из других книг Ветхого Завета можно проверить перевод на греческий язык Иов. 12:24-25. Текст Псалтири 106:40 не имеет существенных смысловых различий в латинском сборнике Сабатье. Цитаты из книг Псалтири, Исайи не содержат слов об «изменении» или «примирении», а говорят только о том, что князья извратили пути свои и потеряли разум. В параллельных местах, по которым можно проверить данный стих Иова, нет различий между Септуагинтой и масоретской версией. Параллельные Иову 12:24-25 стихи из других книг Ветхого Завета (Пс. 106:40, Ис. 19:11-15, 40:23, 44:25) не содержат темы изменения или примирения,

что делает греческий перевод Иова 12:24-25 исключением. Для того чтобы изучить природу исключительности данных стихов, мы должны сопоставить их с параллельными строками из книги Иова.

Поэтический анализ показывает, что септуагинтальный перевод нарушает определенные законы библейского параллелизма и порождает структуры, нехарактерные для него, что может быть свидетельством в пользу большей точности масоретского текста, однако некоторые известные нам таргумические чтения снижают значимость этого аргумента.

В ходе исследования выяснилось, что в критической литературе выявлено соответствие в еврейском тексте буквального значения «увести, забрать» и переносного «лишить разума».

Второй важный момент в трактовке этого отрывка – стих Иов. 12:19 который в Септуагинте переведен буквально «уводит священников в плен» и имеет соответствие в масоретском тексте «князей лишает достоинства», что дает нам важное для анализа соотношение «увести», «пленить» – «лишить достоинства».

Аналогичным соответствием будет «изменить сердца – лишить разума», что, очевидно, является связанным выражением в еврейском языке и потому переводится в синодальном переводе русским фразеологизмом «отнять разум». Другая часть параллелизмов 12:17 и 12:19 полностью совпадает по смыслу с «оставляет их блуждать на пути, которого они не знают»: «Господь низвергает сильных»; «судей земли лишает рассудка».

Соответствие «увести (забрать, пленить)» и «лишить разума» между Септуагинтой и еврейским текстом, вызванное буквальным прочтением оригинала дает основание предположить, что в исследуемых нами стихах для греческих переводчиков также представлял трудность фразеологизм «лишить разума», так как буквальное чтение «отнять сердце» звучит странно для индоевропейских языков. Этот стих до сих пор вызывает вопросы у европейских читателей, а комментаторы текста, дающие буквальный перевод («He takes away the heart of chiefs») с еврейского на европейские языки, поясняют, что сердце –

это разум. Фразеологический характер данного стиха косвенно подтверждается тем, что найденные еврейские комментарии не разъясняют это место и не видят в этом стихе лингвистической проблемы, потому как смысл кажется им ясным. В отличие от иврита на греческом языке этот фразеологизм в подстрочном переводе казался странным. Очевидно, трудность перевода вызвала появление в греческом тексте слова «διαλλάσσων». В данный момент у автора исследования недостаточно критического материала, чтобы понять, как выражение «лишить разума» преобразилось на греческой почве в «изменить / примирить сердца». Однако автор работы выдвигает две гипотезы, которые бы могли объяснить этот переход. Первая заключается в том, что слово «изменяющий» нужно толковать метафорически как «лишающий разума» вслед за св. Иеронимом и Августином, создавшим гибридные толкования на основе схожих стихов в главе. Вторая гипотеза заключается в том, что увидевшие трудность буквального перевода авторы греческого текста выбрали слово «διαλλάσσων», так как в значении «примирить» оно гармонично сочетается с «καρδίας».

Значение «примиряющий» оказывается важным для христианских авторов, комментаторов, для которых ценна идея примирения, и полисемия слова «διαλλάσσων» дает им возможность для экзегетического маневра.

2.4. Две патрологические традиции в толковании и переводе стиха Иов. 12:24

В основе церковнославянского перевода Библии лежит Септуагинта, греческий перевод Ветхого Завета, что дает нам богатый материал для сравнения. Так, в Елизаветинской Библии (1751) интересующий нас стих Книги Иова звучит как: «…изменяяй сердца князей земных, прельсти же их на пути, егоже не ведяху» (Иов. 12:24). В случае со славянским переводом греческого слова «διαλλάσσων» (изменяяй) мы имеем дело с буквализмом, где переводчик в качестве соответствия выбрал основное значение данного слова. В русском языке есть значение «менять — покидать», но оно не является основным,

поэтому проблема понимания стиха обостряется, если к славянскому переводу обращается читатель, незнакомый со словарными значениями греческого варианта.

П. А. Юнгеров, настаивавший на том, что перевод ветхозаветных книг должен быть произведен с греческого текста, передает эту фразу так: Господь «изменяет сердца владык земных, оставляет их блуждать на пути, которого они не знали» [Юнгеров 1914]. Возникновение вариативности в данном стихе повлекло за собою развитие нескольких экзегетических традиций, в рамках которых толкователи пытались найти объяснение возникшему разночтению.

«Лингвистическая проблема» стиха Книги Иова 12:24 заключается в полисемии как еврейского слова סור (дословно означает «повернуть в сторону»), которое может быть переведено и как «отнимает» в Синодальном переводе, и как «изменяет» в Септуагинте, так и в многозначности греческого слова «διαλλάσσων», что породило разночтения в этом стихе при переводе его на другие языки.

Проблема относится в большей степени к науке о языке, чем к богословию, потому что и Святые Отцы, и позднейшие теологи не спорили о значении этого стиха, он не являлся предметом богословских разногласий, хотя толкователи, опирающиеся на различные переводы, привносили дополнительные смыслы в его понимание. В современной научной литературе не существует специального исследования, посвященного полисемии в переводах стиха Книги Иова 12:24, а также анализу редких вариантов перевода, основанных на Септуагинте, с привлечением обширного критического материала. При сравнении септуагинтального чтения с масоретским для христианского читателя очень важным окажется аргумент ad patres, так как многие авторитетные церковные писатели цитировали исследуемые нами стихи по греческому тексту.

В работе над данной статьей было просмотрено 90 томов собрания сочинений греческих Отцов Церкви Patrologia Graeca, и не в одном из них стих «διαλλάσσων καρδίας ἀρχόντων γῆς, ἐπλάνησεν δὲ αὐτοὺς ὁδῷ, ᾗ οὐκ ᾔδεισαν» не читался в прямом смысле. Мы можем выявить определенную патрологическую

традицию аллегорического чтения данного стиха, хотя она и не представлена большим числом текстов. Единственное толкование этого стиха на греческом языке мы находим в «Поучениях огласительных» Кирилла Иерусалимского. Обращаясь к толкованиям свт. Кирилла, мы видим, что именно в этом стихе он читал «διαλλάσσων» как «примиряет»: «Связанный пошел Он от Каиафы к Пилату (см. Ин. 18:28); И связавшие Его отнесли в дар царю Иареву (Ос. 10:6). Но возразит ктолибо из внимательных слушателей: Пилат не был царь; итак, оставляя многие изыскания, спросим: как связавшие Его отправили Его в дар царю Иареву? Но прочти написанное в Евангелии: Пилат, услышав, что Он из Галилеи, послал Его к Ироду (Лк. 23:7); а Ирод был тогда царем и находился в Иерусалиме. Примечай же точность пророческую. Посему в дар послан Он; И сделались в тот день Пилат и Ирод друзьями между собою, ибо прежде были во вражде друг с другом (Лк. 23:12). Ибо Тому, Который хочет примирять небо с землей, прилично было первых примирить тех, которые Его осуждали: притом присутствовал здесь сам Господь, примиряющий сердца Князей земных" (Иов. 12:24). Видишь точность пророков и истину свидетельства?» [4] [Кирилл Иерусалимский 1900: 185-186].

Если обратиться к оригиналу, то мы прочтем у Кирилла Иерусалимского: «ὁ διαλλάσσων καρδίας ἀρχόντων τῆς γῆς». Греческие тексты в «Patrologia graeca» имеют параллельный перевод на латинский язык, и при переводе на латынь «διαλλάσσων» передано как «reconciliat»: «…qui reconciliat corda principium terrae» (дословно: «который примиряет сердца владык земли») [PL 33: 791-792]. Этой традиции понимания исследуемого стиха последовали и латинские авторы. Так, младший современник Кирилла Иерусалимского, Руфин Аквилейский, почти дословно приводит цитату из «Поучений огласительных» [PL 29: 79] и, ссылаясь на пророчество о Пилате из Ветхого Завета, соединяет его с ветхозаветным преданием.

[4] В современном издании (М., 2010) редактором допущена ошибка, и цитата из Книги Иова (12:24) приведена по еврейскому тексту, а не по греческому, как в первоисточнике, так как современный редактор игнорировал разницу между масоретским текстом и Септуагинтой. Для справки предпочтительно обращаться либо к дореволюционному изданию (М., 1900), либо к греческому первоисточнику.

При переводе на латинский язык отрывка из книги свт. Кирилла Руфин Аквилейский перелагает и 24 стих из 12 главы Книги Иова по варианту Септуагинты и именно в том значении, которое использовал Кирилл Иерусалимский, создавая новый вариант стиха на латинском языке: «Dominus reconciliat corda principum terrae» [PL 21: 360], что в свою очередь можно дословно перевести на русский как «Господь примиряет сердца владык земли». Этот вариант отличается и от масоретского текста, и от Иеронимовой Вульгаты, он вошел в состав сборника древнелатинских переводов Сабатье. [Sabatier 1743: 854]

Вторым автором, употреблявшим в своих творениях вариант с «reconciliat», был Блаженный Августин. Он использовал этот перевод в своем произведении «Заметки на книгу Иова»: «Reconcilians corda principum populi terrae: sibi reconcilians vel Judaeus vel reges terrae, qui primo persequbantur Ecclesiam. Seduxit autem eos in viam, quam non noverant: subruendo Legis opera, ut simpliciter intelligerentur, hinc eis visus est peccator» [PL 34: 839] (дословно: «Примиряющий сердца глав народа земли: собой примиряющий как иудеев, так и царей земли, которые тотчас же стали гонителями Церкви. Совратил же их на путь, которого они не знали: свержением дел Закона, чтобы они (дела) проще понимались, оттого им привиделся грешник»). Августин использует перевод Септуагинты и читает «διαλλάσσων» как «примиряет», и в этом следует традиции свт. Кирилла Иерусалимского, но, с другой стороны, он вносит в толкуемый стих свое понимание. Если свт. Кирилл воспринимает примирение Ирода и Пилата как благо, то Блаженный Августин пишет, что хотя «иудеи и цари земные» примирились, но поводом к миру послужила общая ненависть к Церкви, потому что те, кого Господь примирил, стали ее «первыми гонителями».

Таким образом, Блаженный Августин, хотя и следует переводу свт. Кирилла и отчасти принимает во внимание его толкование, предлагает читателю совершенно иную экзегезу данного стиха, что обусловлено, вероятно, основным значением слова «διαλλάσσων» — «изменяющий». Значение «изменяющий» лишено оценочной коннотации: в русском переводе Кирилла Иерусалимского,

для которого важна тема примирения, переводчик оставил церковнославянский вариант перевода Септуагинты, не пояснив, что в данном контексте имеется в виду образное значение слова [Кирилл Иерусалимский 1900: 185—186].

Это не является большим недочетом в переводе, потому как семантическое поле слова «изменяющий» в контексте может содержать значение «перехода от вражды к миру», но допустима и противоположная трактовка: «изменяющий сердца» не от противостояния к миру, а от «разума к безумию». С одной стороны, такая трактовка слова «изменяющий» близка к масоретской версии: «отнимает ум у глав народа земли», с другой — она встраивается в ткань самого текста на микроуровне, потому что далее говорится, что князья «блуждают в пустыне, где нет пути», и сравниваются с пьяными. На макроуровне мы видим, что данный стихотворный отрывок посвящен тому, как Господь сокрушает сильных мира сего: «Он приводит советников в необдуманность и судей делает глупыми. Он лишает перевязей царей и поясом обвязывает чресла их; князей лишает достоинства и низвергает храбрых; отнимает язык у велеречивых и старцев лишает смысла; покрывает стыдом знаменитых и силу могучих ослабляет» (Иов. 12:17—21). В таком контексте то, что словосочетание «изменяет сердца» может означать «лишать разума», выглядит логично и даже находит прямую перекличку со словами: «отнимает язык у велеречивых и старцев лишает смысла».

Именно в смысле «лишения разума» понимает слово «примиряющий» Блаженный Августин, потому что цари земные «примирились» в готовности преследовать Церковь и, изменив пути прямому, пошли по пути превратному. В отличие от свт. Кирилла, который одобрял примирение Пилата и Ирода, Блаженный Августин говорит о них как о тех, кто совещался против Христа и кого Он победил Своим воскресением. Необходимо отметить, что Аврелий Августин приводит последний отрывок исследуемого стиха: «Quo errore tenebrati sunt tanquam ebrius» [PL 34: 839] (дословно: «Отклонившись от пути, окутаны тьмой, подобно пьяному»). Он не дает никакого комментария к нему и, по-видимому, сохраняет этот стих для целостности текста. Очевидно, что для

Августина этот текст имел общее толкование с предыдущим, с которым они входят в один синонимический параллелизм: «Извратил их с пути, которого они не знают».

Тем не менее этот стих оказывается чрезвычайно важен в лингвистическом отношении, так как представляет собой вариант, отличный от Иеронимовой Вульгаты и не засвидетельствованный у Руфина Аквилейского, который дает усеченную цитату. Обнаруженный у Августина стих переводится так: «Которые сбились с (прямого) пути во тьме, подобно пьяному». Таким образом, Августин создал гибридное толкование, учитывающее разные экзегетические подходы. Особую позицию в толковании данного стиха занимал св. Иероним, который написал две версии перевода книги Иова с Септуагинты и во втором варианте в стихах 12:24—25 вместо «inmutat» перевел «reconcilians»: «Reconcilians corda principum populi terrae, seduxit autem illos in via, quam non noverant. Tractabit tenebras et non lucem, et errabunt sicut ebrius» [PL 29, 79] (дословно: «Примиряющий сердца глав народа земли, совратил же тех на путь, которого они не знали. Будут ощупывать тьму, а не свет, и будут блуждать, словно пьяный»).

Таким образом, св. Иероним, полиглот, прекрасный знаток греческого и еврейского языков, являясь автором одного из экзегетических подходов к пониманию этого стиха, не противопоставлял две традиции толкования слова «διαλλάσσων», но оба считал допустимыми и, очевидно, равноценными, раз использовал слово «примиряющий» во втором переводе, хотя именно он, как показывает данное исследование, первым стал трактовать «διαλλάσσων» как «изменяющий». То, что Иероним использовал оба значения слова «διαλλάσσων», отчасти снимает вопрос, какое из значений предпочтительней при переводе этого стиха, более того, обе традиции толкования не противопоставляются друг другу, а переплетаются. Отметим, что ссылки на такого авторитетнейшего автора, как св. Иероним, нет у Сабатье, который отмечает «reconcilians» только у Блаженного Августина и Руфина, что создает ошибочное представление о том, что для переводчика Вульгаты «inmutat» было предпочтительнее.

Как было сказано выше, автором второй патрологической традиции является переводчик Священного Писания на латинский язык — Иероним Стридонский, который перевел стихи из Книги Иова 12:24—25 так: «qui inmutat cor principum populi terrae et decipit eos ut frustra incedant per invium palpabunt quasi in tenebris et non in luce et errare eos faciet quasi ebrios» [PL 28: 1094] (дословно: «который изменяет сердце глав народа земли и обманывает их, чтобы по ложному пути шли по бездорожью, ощупывали (ощупью) точно во тьме, а не на свету, и делает так, чтобы они блуждали, подобно пьяным»).

Этот вариант, как и традиция Кирилла Иерусалимского, представлен у небольшого количества богословов. В результате проведенного в рамках данного исследования анализа на материале собрания латинских авторов Patrologia Latina (тома 1—90) было выяснено, что вариант св. Иеронима встречается только в произведениях самого создателя Вульгаты, а другие раннехристианские авторы (вплоть до Беды Достопочтенного) не читают этот стих в переводе Иеронима Стридонского за исключением Проспера Аквитанского и Григория Великого. Это объясняется в целом низкой цитируемостью двенадцатой главы книги Иова, особенно у тех авторов, которые не создают специальные книги-комментарии к этой части Библии, а также тем, что в переводе Иеронима стих теряет свой примирительный смысл и потому перестает быть интересным для части богословов, так как слово «inmutat», в отличие от его переводческого эквивалента в греческом языке, не имеет значения «примиряющий» [Дворецкий 1976: 495].

В произведении св. Иеронима «Expositio interlinarias libri Job» («Описание исправлений в Книге Иова») дан следующий вариант: «Qui mutat cor principum populi terrae et decipit eos ut frustra incendant. Per invium palpabunt quasi in tenebris et non in luce et errare eos faciet quasi embrius» [PL 23: 1424] (дословно: Который изменяет сердце глав народа земли и обманывает их, чтобы по ложному пути шли. По бездорожью ощупывают (ощупью), словно во тьме, а не на свету, и делает так, чтобы они блуждали, подобно пьяному»). В любом случае, они оба выполнены по Септуагинте, так как слово «διαλλάσσων» передано как «qui

mutat», означающее «который изменяет», и оба перевода предпочли прямой смысл этого слова переносному. Необходимо отметить, что Иероним написал полноценный комментарий на книгу Иова. В этом комментарии указаны все стихи, но не на каждый из них дается 104 толкование.

Так, св. Иероним приводит крупный отрывок из двенадцатой главы со схожим содержанием: «…qui revelat profunda de tenebris et producit in lucem umbram mortis. Qui multiplicat gentes et perdit eos et subversas in integrum restituit. Qui immutat cor principum populi terrae, et decipit eos ut frustra incedant per invium palpabunt quasi in tenebris et non in luce et errare eos faciet quasi ebrios» [PL 26: 648] (дословно: «который открывает глубокое из тьмы и выводит на свет тень смертную. Который умножает народы и истребляет их и ниспровергнутых в прежнем положении (нетронутыми) восстанавливает. Который изменяет сердце глав народа земли и обманывает их, чтобы по ложному пути шли по бездорожью, ощупывали (ощупью), точно во тьме, а не на свету, и делает так, чтобы они блуждали, подобно пьяным»).

Все эти строки из Иова для св. Иеронима имеют одинаковое значение — свидетельство силы Божьей, и он не считает их затруднительными. Так, стих из Книги Иова 12:24 потерял свое собственное экзегетическое значение. На несколько сложных стихов св. Иероним пишет очень короткий комментарий, в котором раскрывает смысл некоторых метафор, и этим ограничивается в толковании данного пассажа: «Umbra mortis ipse diabolus est, qui non protegit homines, sed permit in mortem, hic praeducitur in lucem, quando ab anima fideli separatur» [PL 26: 648] (дословно: Тень смертная — сам диавол, который не защищает людей, но вводит в смерть, он ведется вперед на свет, когда от верной души отделяется). В 28-м томе Patrologia Latina приведена книга Иова в редакции Иеронима с небольшими грамматическими изменениями: «Qui immutat cor principum populi terrae, et decipit eos ut frustra incedant per invium palpabunt quasi in tenebris et non in luce et errare eos faciet quasi ebrios (embrium)» [PL 28: 1094] (дословно: «Который изменяет сердце глав народа земли и обманывает их, чтобы

по ложному пути шли по бездорожью, ощупывали (ощупью), точно во тьме, а не на свету, и делает так, чтобы они блуждали, подобно пьяным (пьяному)».

Другим автором, следующим за Иеронимовой традицией, является Проспер Аквитанский: «Qui inmutat cor principum terrae et decipit eos, ut frustra incendant per invium. Palpabunt quasi in tenebris, et non in luce et errare eos faciet, quasi ebrios» [PL 51:668]. Мы находим это место из Иова в его книге «De vocatione omnium gentium» («О призвании всех народов»). Стихи эти приводятся в составе огромной цитаты, состоящей из 8 последних стихов XII главы (а потому рассматриваемые стихи у Проспера Аквитанского лишаются собственного значения), которая почти не сопровождается комментарием. О комментарии Проспера Аквитанского можно сказать, что он толкует «изменение сердец князей» как отклонение их от истины и от путей Божьих, что совершенно оправдано в контексте главы, но отдельные стихи теряют свое собственное значение и являются цепью синонимических повторов, организованных в градационной последовательности, имеющих лишь общий смысл: Господь всемогущ, все в его власти. Господь наказывает неправедных, невзирая на то, какое положение в обществе они занимают.

Свт. Григорий Двоеслов поддерживает экзегезу Августина о гибельной измененности сердец иудеев. Опираясь на перевод Септуагинты и относя стих к пророчеству о Страстях Господних, он пишет: «Ибо “сердца глав народов земли были изменены”, когда первосвященники и старейшины народа в Иудее поставили себя против Него, по советам своим, хотя ранее объявляли, что Он должен прийти. И когда они стремились изгнать Его Имя, преследуя Его, обманутые своей собственной злобой, они тщетно пробовали “бродить там, где нет пути”, потому что это было невозможно, чтобы “путь” открылся для жестокости, направленной против Творца всего сущего» [Григорий Великий]. Григорий Великий также обращает внимание на то, что иудеи, о которых сказано это пророчество, «видели чудеса, они боялись Его силы, но отказались верить, и попрежнему стремились получить знаки, в то время как они сказали: каким

знамением докажешь Ты, чтобы мы увидели и поверили Тебе?» (Ин. 6:30) [Григорий Великий].

Другая группа комментаторов — это иудейские толкователи, которые создавали свои экзегетические труды, обращаясь к еврейскому оригиналу, и для нас они интересны как знатоки иврита, которые бы пролили свет на филологические трудности, связанные с отрывком. Кроме того, обращение к творчеству иудейских экзегетов дает богатый сравнительный материал, который, возможно, прольет свет на обоснование выбора переводческого эквивалента у авторов Септуагинты.

Древний иудейский комментатор Раши не видит лингвистической проблемы в стихе 12:24 Книги Иова. Он приводит этот стих по масоретской версии, и масоретское чтение этого стиха не вызывает у него затруднений. Он почти не оставляет комментария на 24 стих. Комментарий его сугубо грамматический: вместо «в пустыне непроходимой» он предлагает читать этот стих с союзным словом «в которой»: «пустыня, в которой нет пути» («in a wasteland not a road / In a wasteland that is not a road»). Такое умолчание должно быть для нас информативным: это значит, что один из самых авторитетных иудейских авторов считает значение этого стиха ясным [Rashi], [Раши 2011: 674—685].

Анонимный иудейский комментатор приводит стих из Книги Иова 12:24 по масоретскому тексту: «He takes away the heart of chiefs of people of the earth, who lead them, but to lead them astray in a wilderness, where there is no way trodden for them».[5] Он пишет, что также через пустыню Бог вел Илию, который был поражен слепотой, в Самарию [A commentary on the Book of Job 1905: 88]. Этим комментарий к сложнейшему 24 стиху заканчивается, и переводческой дилеммы комментатор не видит. Итак, иудейские комментаторы не находят лингвистической проблемы в полисемии слова טו, а значит, значение его кажется им ясным и недвусмысленным. Таким образом, масоретский перевод в рамках

[5] Дословно: «Он забирает сердце вождей народов земли, которые ведут их, чтобы ввести в заблуждение в пустыне, где не существует проложенной для них дороги».

иудейской традиции представляется прозрачным и ясным, и у комментаторов не возникает впечатления нелогичности или неправильности данного стиха. Для нас это оказывается важным свидетельством того, что словоупотребление סו в стихе 12:24 Книги Иова в иврите не является лингвистической проблемой, но это не приближает нас к разгадке возникновения переводческого разночтения в Септуагинте. Исследование толкований данного стиха приводит нас к выводу, что разгадку разночтений в греческой и еврейской версии следует искать не в сфере философии и богословия, а в области лингвистики. Греческое слово «διαλλάσσω» имеет несколько значений: «1) давать взамен обменивать. 2) (пере)менять, сменять 3) менять в знач. покидать, оставлять или проходить 4) мирить, примирять 5) различаться, отличаться…» [Дворецкий 1958: 376].

Динамику изменения значения стиха 12:24 невозможно понять без обращения к еврейскому тексту. На месте греческого «διαλλάσσων» в еврейской версии книги Иова стоит слово סו, которое имеет несколько значений: «1. Сворачивать, отклоняться, удаляться, уклоняться. 2. Быть отставленным. 3. Изгибать, извращать, поворачивать. 4. Убирать, отклонять, отставлять, отменять» [Симфония номеров Стронга]. Очевидно, в Синодальном переводе авторы использовали в качестве переводческого эквивалента те смыслы первого, второго и четвертого значения, которые сводятся к идее «лишения» («удалить, уклониться, оставлять»), что выразилось в переводе «отнимает ум», а перевод Септуагинты «διαλλάσσων» был основан на третьем значении слова סו: «изгибать, поворачивать», так как в индоевропейских языках значения «изменять» и «изгибать, поворачивать» часто выражаются одним словом. Возможно также, что סו в значении «быть оставленным» мог быть передан через третье значение слова «διαλλάσσων»: «меняющий» в смысле «покидающий».

В таком случае мы имеем дело с неким буквализмом славянского перевода, где переводчик в качестве соответствия выбрал основное значение слова «διαλλάσσων». Заменяя «изменяющий» на «покидающий», мы получаем следующий вариант: «Господь покидает сердца князей земных, оставляет их блуждать в пустыне, где нет пути». При изменении перевода смысл не

повреждается, но слово «изменяя» является неоднозначным для толкования, в то время как слово «покидает» имеет только негативные коннотации. Нужно также отметить, что все значения слова סו носят негативный оттенок.

Анализ словарного значения слова «διαλλάσσων» приводит нас к выводу, что эта лексема может иметь значение как «изменяющий», так и «примиряющий», что привело к появлению вариативности в латинских переводах стиха Книги Иова 12:24. Нужно отметить, что переводчикам с греческого было крайне трудно предпочесть одно значение слова «διαλλάσσων» другому. Это объясняется тем, что «διαλλάσσων» в значении «примиряющий» — это образное, метафорическое значение, возникшее из основного смысла глагола «меняться», то есть «сменить вражду на мир». С течением времени возрастает роль образного значения. Так, «Греческо-русский словарь языка Нового Завета» под редакцией Б. Ньюмана дает слово «διαλλάσσομαι» только в значении «мириться, примиряться» [Ньюман 2012: 57]. И даже если античные авторы, читавшие Септуагинту, выбирали прямое значение слова (как, например, Блаженный Иероним), то они не могли полностью отбросить метафорический смысл этого слова. Таким образом, вопрос, какое чтение правильное — «изменяющий» или «примиряющий», — лишен смысла, потому что греческий читатель и самое «изменение» мог понимать как «примирение», смену вражды миром. Позднейшие христианские комментаторы XIX века оставляли на этот стих в основном богословские комментарии.

Так, Георг фон Эвальд считал, что последние стихи XII главы «очевидно, предназначаются, чтобы превзойти описание Элифаза» (ст. 13—14) [Ewald 1882: 158-159]. В толковании на стихи 17—19 из этой главы он пишет: «Судьи и священники, которые должны отправиться в тюрьму босыми» (стих 17, 19), являются, согласно древней манере речи, примером самых могущественных и уважаемых людей земли, и поэтому стоят в одном ряду с советниками, царями и благородными людьми (стих 17, 18, 21), наравне со всеми ними стоят и все опытные советники, которые всегда могут говорить и советовать, например, древние пророки, стих 20: но ход событий принесет нечто столь новое и

непонятное, что все пророки и мудрецы и старейшины будут вынуждены замолчать или в заблуждении своем будут действовать опрометчиво» [Ewald 1882: 158].

Т. Робинсон приводит перевод, основанный на масоретской версии («Господь забирает разум у князей»): «He taketh away the heart (or understanding) of the chief of the people»[6] [Robinson 1876: 79].

Дж. Бартон также цитирует в этом месте: «Who taketh away the understanding»[7]. Р. Сакс, современный исследователь из колледжа св. Иоанна, вообще не считает этот стих проблемным и не оставляет на него толкования, хотя приводит перевод, выполненный по масоретской версии: «He obliterates the heart», т. е. «Он губит сердца…», что похоже на масоретскую версию этого стиха [Sacks 1997: 279].

М. И. Рижский, изучая еврейскую версию книги Иова, не дает комментария на стихи 12:23—25, смысл 22 стиха считает неясным, и оттого допускает, что этот стих 109 стоит не на месте, хотя при этом переводит ценную параллель 21 стиха с книгой Псалтири и не замечает ее. Конец 12-й главы переводит так: «Отнимает ум у глав народа земли, / Заводит (их) в пустыню, где нет дороги. На ощупь (ходят), во тьме, без света, / Заставляет их шататься, словно пьяных» [Рижский 1991: 45]. Итак, первая группа европейских комментаторов либо вовсе отрицает лингвистическую проблему данного стиха (Сакс, Эвальд), либо привязывает комментарий к исторической или политической ситуации (Робинсон), либо дает общий комментарий на весь отрывок о власти Бога над князьями земными (Робинсон, Эвальд), или же, в лучшем случае, приводит важные параллели из других книг Ветхого Завета.

Во вторую группу европейских комментариев мы относим дающие более подробное толкование стихов Книги Иова 12:24—25 работы Дж. Бартона и А. П. Лопухина. Дж. Бартон в книге «Библия в школе и дома» переводит исследуемые стихи по масоретской версии: «He taketh away the heart of the chiefs of the people

[6] Дословно: «Он забирает сердце (или разум) правителей людей»
[7] Дословно: «Который забирает разум».

of the earth and causeth them to wander in a wilderness where is no way. They grope in the dark without light and he maketh them to stagger like a drunken man»[8] — и оставляет важный комментарий: «Сердце здесь, как и во многих местах Ветхого Завета, обозначает разум» [Barton 1911: 131–132.]. Этого мнения придерживается и С. Кокс. [Cox 1885: 157] Конечно, такая трактовка слова «сердце» соотносится с огромным количеством переводов масоретской версии, но она встречает известное возражение с лингвистической стороны: мы находим слово «сердце» в языке как Септуагинты, так и еврейского текста Ветхого Завета, так как «καρδια» означает по-гречески не только разум, но и душу, и это слово часто понимается расширительно, и два смысла появляются в рамках одного значения и между собой не разделяются. В примерах из Ветхого Завета читаем: «Жива будут сердца их в век века», «Всякий путь человека прям в глазах его, но Господь взвешивает сердца» и т. д. — и видим, что слово «сердце» имеет значение «душа» и не сводится к разуму.

В греческой версии слово «καρδια» присутствует гармонично в любом значении, потому что примирить можно и душу, и сердце, и разум. А. П. Лопухин в своей «Толковой Библии», как и Дж. Бартон, обращает внимание на сходство 24 стиха с предшествующим, но уже с 17 ст.: «Он приводит советников в необдуманность». Это подтверждает, что одной из ключевых мыслей 12 главы книги Иова является то, что Бог лишает недостойных правителей разума. А. П. Лопухин, анализируя некоторые стихи (Иов. 12:17, 12:19), отмечает, что переводчиками Септуагинты эти строки были переведены дословно, что объясняет различия между греческим и еврейским текстом, и, возможно, это же произошло со строкой стиха из книги Иова 12:24, к которой автор не дает подробного языкового комментария [Лопухин 1907: 46-47].

Стиху 17 П. А. Лопухин находит множество параллелей в Книге пророка Исаии: «Так! обезумели князья Цоанские; совет мудрых советников фараоновых

[8] «Он забирает сердце вождей народа земли и заставляет их бродить в пустыне, где нет пути. Они идут на ощупь в темноте без света, и он заставляет их бесцельно бродить подобно пьяному».

стал бессмысленным. Как скажете вы фараону: “я сын мудрецов, сын царей древних?” Где они? где твои мудрецы? пусть они теперь скажут тебе; пусть узна́ют, что́ Господь Саваоф определил о Египте» (Ис. 19: 11—12); «Он обращает князей в ничто, делает чем-то пустым судей земли» (Ис. 40:23); «Который делает ничтожными знамения лжепророков и обнаруживает безумие волшебников, мудрецов прогоняет назад, и знание их делает глупостью» (Ис. 44:25). [Лопухин 1907: 46-47].

А. П. Лопухин делает вывод, что данная часть 12-й главы книги Иова посвящена тому, что заглавный герой напряженно переживает о том, что «если божественная премудрость и сила не руководится в своих проявлениях разграничением добрых и злых, — одинаково поражает тех и других, то для Иова нет ничего утешительного в совете друзей вверить себя и свою судьбу Богу». [Лопухин 1907: 47]

Итак, в результате проведенного исследования мы приходим к выводу, что перевод Руфина Аквилейского «Dominus reconciliat corda principum terrae» («Господь примиряет сердца князей земли») возник, с одной стороны, из-за текстуальных различий Септуагинты и масоретской Библии, а с другой — из-за полисемии слова «διαλλάσσων». Открывшиеся лингвистические сведения порождают три гипотезы о происхождении греческого варианта: либо он основан на одном из неосновных значений еврейского коррелята, либо слово « סור) «s r) в значении «быть оставленным» могло быть передано через третье значение слова «διαλλάσσων», которое тоже имеет значение «менять» в смысле «покидать», либо лексема «διαλλάσσων» стала переводческим соответствием для буквального значения « סור) «s r) — «повернуть в сторону». Полисемия слова «διαλλάσσων» приводит к появлению двух латинских вариантов: inmutat («изменяет») и reconciliat («примиряет»). Слово «διαλλάσσων» в значении «примиряющий» — это образное, метафорическое значение, возникшее из основного смысла «меняться», то есть «сменить вражду на мир». С течением времени возрастает роль образного значения. И даже если античные авторы, читавшие Септуагинту, выбирали прямое значение слова (например, Блаженный

Иероним), то они не могли полностью отбросить метафорический смысл этого слова. Существуют две патрологические традиции чтения греческого текста Септуагинты. Первая традиция чтения восходит к экзегету IV столетия Кириллу Иерусалимскому, понимавшему «διαλλάσσων» как «примиряющий». Текст Кирилла Иерусалимского является самым древним (и единственным греческим) толкованием на этот стих Септуагинты и служит образцом для более поздних латинских комментариев. Вторая традиция чтения этого текста принадлежит Иерониму Стридонскому, переводчику латинской Библии, прекрасно знавшему еврейский язык. Он переводил книгу Иова с Септуагинты и выбрал прямое значение слова «διαλλάσσων» («изменяющий»), очевидно, из-за близости к еврейскому тексту и возможности трактовать «изменение сердца» как «лишение разума». Замечательный полиглот св. Иероним не видит в этих стихах филологических трудностей. И это объясняется тем, что переводчик создал две версии книги Иова, и во втором варианте в стихе 12:24 вместо «inmutat» перевел «reconcilians» (примиряющий), то есть признавал авторитетность обоих словоупотреблений и не видел в этом противоречия. Кроме св. Иеронима «διαλλάσσων» как «изменяющий» читали Проспер Аквитанский и Григорий Великий, которые использовали текст Вульгаты Иеронима. Значение «примиряющий» оказывается важным для христианских авторов, комментаторов, для которых ценна идея примирения, и полисемия слова «διαλλάσσων» дает им возможность для экзегетического маневра.

Основные выводы по главе II

Итак, и в иудаизме, и в христианстве мы видим обостренное внимание к собственным именам, которые встречаются в Библии. Этимология библейских имен зачастую становится ключом к характеру героев книги, к сюжету, в котором участвуют те или иные действующие лица. Переводу имени и его толкованию придавалось религиозное, таинственное значение. Имена героев Книги Иова являются «говорящими»: они давали подсказку читателю, хорошо

знающему иврит, об их характерах, о их взглядах, об их роли в конфликте произведения.

В Эфиопской Книге Иова мы видим несколько переводческих стратегий, в рамках которых эфиопские экзегеты переводили греческие соответствия, на месте которых в еврейском тексте встречаются hapax legomena. Во-первых, эфиопские переводчики почти в половине случаев оставляют текст Септуагинты без изменения, не видя в них лингвистической проблемы, потому что при переводе опираются только на греческий текст. Во-вторых, в тех случаях, которые представляют для переводчиков лингвистические трудности, они прибегают к описательному переводу, используя перифраз или синонимию, чтобы заменить греческое соответствие еврейским hapax legomena. В тех случаях, о которых мы точно знаем, что эфиопские писцы проводили сверку с еврейским текстом, намечается тенденция избегания hapax legomena в пользу более ясных вариантов греческой Септуагинты.

В ходе исследования выяснилось, что в критической литературе выявлено соответствие в еврейском тексте буквального значения «увести, забрать» и переносного «лишить разума».

Соответствие «увести (забрать, пленить)» и «лишить разума» между Септуагинтой и еврейским текстом, вызванное буквальным прочтением оригинала дает основание предположить, что в исследуемых нами стихах для греческих переводчиков также представлял трудность фразеологизм «лишить разума», так как буквальное чтение «отнять сердце» звучит странно для индоевропейских языков. Этот стих до сих пор вызывает вопросы у европейских читателей, а комментаторы текста, дающие буквальный перевод («He takes away the heart of chiefs») с еврейского на европейские языки, поясняют, что сердце – это разум. Фразеологический характер данного стиха косвенно подтверждается тем, что найденные еврейские комментарии не разъясняют это место и не видят в этом стихе лингвистической проблемы, потому как смысл кажется им ясным. В отличие от иврита на греческом языке этот фразеологизм в подстрочном переводе казался странным. Очевидно, трудность перевода вызвала появление в

греческом тексте слова «διαλλάσσων». Автор работы выдвигает две гипотезы, которые бы могли объяснить этот переход. Первая заключается в том, что слово «изменяющий» нужно толковать метафорически как «лишающий разума» вслед за св. Иеронимом и Августином, создавшим гибридные толкования на основе схожих стихов в главе. Вторая гипотеза заключается в том, что увидевшие трудность буквального перевода авторы греческого текста выбрали слово «διαλλάσσων», так как в значении «примирить» оно гармонично сочетается с «καρδίας».

ГЛАВА III. Языковые особенности и художественные функции повтора в художественном языке

Недостаточная теоретическая разработанность научного понятия «повтор», отсутствие единства в квалификации его объема и содержания обусловливают необходимость предварить собственно аналитическую часть нашего исследования теоретико-методологическим исследованием понятия «повтор», чтобы обосновать наше собственное видение данного вопроса, поэтому рассматривается проблема определения и классификации повторов в художественной речи, предлагается уточнение объема и содержания данного научного понятия, его места в системе схожих с ним средств языковой выразительности, дается анализ особенностей смысловой организации повторов в поэтическом языке Книги Иова и их художественных функций.

3.1. История изучения языкового повтора в гуманитарном знании

Со времен античности повтор является одним из самых распространенных изобразительно-выразительных средств. Это объясняется тем, что ритмическая организация повтора, строящаяся на интонационном выделении ключевых понятий текста, незаметно воздействует на подсознание реципиента. Многие исследователи говорят о почти гипнотическом влиянии повторов. Например, по мнению В.П. Москвина, «повтор – это наиболее действенное средство языкового манипулирования, которое заключается в использовании средств языка с целью скрытого воздействия на адресата в нужном для говорящего направлении. Именно поэтому фигурами повтора с античных времен пользуются, с одной стороны, ораторы и политики, а с другой – поэты» [Москвин 2000: 83]. Отметим, что первоначально повтор одновременно считался средством усиления и украшения речи.

Повторы как приемы риторики широко использовались и в Древней Греции, и Риме. Античный оратор Квинтилиан дал довольно пространную классификацию повторов по месту, занимаемому в предложении повторяющимся словом [Квинтилиан 1834: 123]. Эта классификация оказала серьезное влияние на последующее изучение повторов. Экспрессивная функция повторения метафорически описывается в книге «Античные теории языка и стиля»: «Повторение одного и того же слова сильно действует на слушателя и больнее ранит противника, подобно копью, вновь и вновь вонзающемуся в одну и ту же часть тела» [Фрейденберг 1936: 263].

«Прием повтора нашел теоретическое обоснование в «Риторике к Гереннею». В Средние века, когда появляются первые нормативные поэтики, прием повтора заимствуется из риторики и используется уже не только как прием красноречия, но и как поэтический прием, например, в «Новой поэтике» Гальфреда Винсальвского (ок. 1208), в «Науке стихотворной» Гервасия Мельклейского (ок. 1216), в «Парижской поэтике» Иоанна Гарладского (ок. 1235)» [Куликова 2007: 34].

В российской науке первым трудом по изучению повторов было «Краткое руководство к красноречию» М.В. Ломоносова (1735 г.). Повтор рассматривался М.В. Ломоносовым, во-первых, как риторическая фигура – «повторение – есть многократное положение речения в предложении» [Ломоносов 1952: 258], во-вторых, как синтаксическое средство связи предложений в периоде, аналогичное анафоре, эпифоре. В таком случае повторения «слово распространяют и притом придают ему больше важности» [Ломоносов 1952: 127]. Подобные приемы М.В. Ломоносов и сам применял в поэзии:

Се хладный пламень нас покрыл!

Се в ночь на землю день вступил!

Однако мы наблюдаем расхождение между теорией поэзии, которая только начинает разрабатываться, и стихотворной практикой. Так, в своих стихах М. В. Ломоносов использует и корневой повтор: «**Богиня**, дщерь **божеств**, науки

основавших», и полиптот: «монархиня **труды к трудам** соединяет», но еще не осознает их ни как повторы, ни как стилистический прием.

Анафоры, синтаксические повторы талантливый поэт по-прежнему воспринимал в качестве элементов риторического пафоса, но как стихотворец понимал, что эти стилистические приемы могут быть свободны от модуса восклицания или вопрошания:

И юношество к нам отвсюду притекут
К наукам прилагать в Петрове граде труд.
Петрова ревность к ним, любовь Екатерины,
И щедрости твои воздвигнут здесь Афины.

В середине XVIII в. была полностью ликвидирована система трех стилей языка, и поэтому поэтический язык заметно сблизился с народным языком. Многие особенности устной речи вошли в художественную литературу как черты, характеризующие речь персонажей, поэтому повтор как стилистический прием помогал передать различные эмоциональные состояние героев.

Повтор, способствовавший реалистичной передаче устной речи, утвердился в художественном языке в качестве стилистического приема, и возникло понятие «оправданного повтора».

Ф.И. Буслаев называл повтор тавтологией, потому что в терминоведении того времени понятия «тавтология» и «повтор» были синонимами, а слово «тавтология» еще не осознавалось как «неоправданный повтор»: «Тавтология одного языка отличается от тавтологии другого тем, что в одном она принята одними словами и понятиями, а в другом – другими. Следовательно, чтобы изучить тавтологию, надобно знать тавтологию русскую, надобно знать те выражения, в коих она употребляется» [Буслаев 1941: 180].

В XIX в. изменилась организация стиха: силлабическое стихосложение окончательно уступило силлабо-тоническому, что повлекло за собой развитие в системе благозвучий. Произошел переход от аллитерационного стихосложения к ассонансному, опирающемуся на повторение ударных гласных. Выверенное

количество ударных и безударных слогов способствовало развитию ассонансных сходств.

Использование однокоренных слов в стихе было наиболее простым способом сохранения ассонансного благозвучия. Кроме того, подвижность русского ударения и возможность его перехода с одного слога на другой в однокоренных словах сохраняла размер стиха и совершенствовала его мелодичность. Стих XIX в. приобрел легкость, изящность, музыкальность.

В начале XX в. система классического стиха пережила кризис. «Начиналась новая историческая эпоха, это сопровождалось ощущением резкого перелома в культуре. В литературе явились новые темы, идеи и эмоции, их новизна была осознанной и подчеркнутой, ассоциации с культурной традицией прошлых веков были нежелательны; поэтому были нежелательны и носители этих ассоциаций — старые стихотворные формы. Новизна тонких сочетаний старых оттенков не удовлетворяет, поэты ищут новизны резкой и броской, как бы рождающейся вместе с новой мыслью и чувством. Новизна вариаций старых форм перестает быть достаточной, они кажутся застывшими и окостенелыми, поэты ищут форм более свободных и гибких, как бы откликающихся на каждый неожиданный поворот новой мысли» [Гаспаров 2003: 219].

Это явление породило две противоположные тенденции: с одной стороны, произошло утяжеление стиля, а с другой – расшатывание метра. Реформаторы стихотворного стиля XX столетия отрицали опыт своих непосредственных предшественников, но с интересом изучали русские поэтические образцы XVIII в.

Те средства, которые были в арсенале у поэтов XVIII столетия: тяжеловесные силлабические размеры, лексика высокого стиля, звучавшая слишком высокопарно, были малоинтересны поэтам XX в., поэтому, чтобы сделать художественный язык новым, ярким, претенциозным, авторы в поисках новой формы начали использовать нагромождения благозвучий, паронимов, повторов на всех уровнях языка.

Противоположная тенденция в поэзии XX в. приводит к расшатыванию метра, традиционных стихотворных размеров, появляется свободный стих. Радикальный отказ от старых форм в творчестве некоторых поэтов и разрушение рифмы наметили тенденцию перехода от точных рифм к неточным. Поэты стали широко использовать такие виды тонического стиха, как дольник, тактовик, появился верлибр.

Повторы изучаются в следующих направлениях:

1) как поэтический прием и характерная черта устного народного творчества (Ф. Миклошевич, Ф.И. Буслаев, А.А. Потебня, А.А. Шахматов и др.);

2) как структурно значимый элемент разговорной речи (Н.Ю. Шведова, А.Б. Шапиро);

3) как грамматическое средство образования слов и форм слов (Е.А. Киселев, И.Г. Галенко, В.Г. Егоров);

4) как одно из средств связи высказываний в тексте (Г.Я. Солганик, В.Г. Гак, И.П. Святогор, Я.И. Рословец, А.С. Рохлин, В.П. Летучева);

5) как стилистическая категория в текстах художественной литературы (В. М. Жирмунский, П.Я. Гальперин, Р. О. Якобсон и др.).

Повтор как стилистическое средство интересовал исследователей в нескольких аспектах:

1. средство композиционной организации стиха (В. М. Жирмунский);
2. средство звуковой инструментовки стиха (Ю.Н.Тынянов);
3. «лингво-стилистическое» средство (Л.Н. Тимощук);
4. интонационно-стилистическое средство в поэтическом тексте (К.Г. Волошина).

В первой половине XX в. исследование повтора стало системным, потому что круг изучаемых явлений расширился: от исследований синтаксического повтора лингвисты перешли к осмыслению этого феномена на всех уровнях языка, стала разрабатываться более детальная классификация повторов.

Р. Якобсон в «Работах по поэтике», говоря об особенностях рифмы славянской поэзии, указал на связь синтаксиса, словоизменения и звуковой

организации стиха. В значительной мере эта связь обусловлена скоплением повторов разных типов: «Стих – это, прежде всего, повторяющаяся «звуковая фигура». Звуковая в первую очередь, но отнюдь не единственно звуковая... Валери говорил о поэзии как о «колебании между звуком и смыслом» [Якобсон 1975: 216]. Р. Якобсон сравнивал повтор с ритмом танца, стройность и красоту которому придает как раз определенный набор сменяющих друг друга и многократно повторяющихся движений. На основе повторения корней, суффиксов или игры словоизменения Р.О. Якобсон выделил соответственно **этимологические фигуры, гомеоптотон и полиптотон**.

Большинство лингвистических работ, связанных с изучением данного феномена, посвящено лексическому повтору.

В.А. Кухаренко, Я.И. Рословец, Е.А. Иванчикова, А.П. Евгеньева и другие исследователи рассматривают лексический повтор с трех позиций: с точки зрения семантики повторяемой единицы, его места в предложении и выполняемой функции.

Результатом этих научных изысканий стало заключение об уровневой природе повтора: этот прием «следует отнести к лексико-синтаксическим выразительным средствам языка, занимающим промежуточное положение между лексическими и синтаксическими выразительными средствами» [Кухаренко 1955: 2].

Дальнейшее развитие тема роли повторов в художественном тексте получила в 60-е гг. XX в. Одним из первых исследователей, обратившихся к проблеме значения однокоренных слов в порождении связной речи, был А.И. Аникин, утверждавший, что единицы с одинаковым корнем «способствуют выражению разных смыслов и экспрессивно-стилистических связей и отношений смежных предложений, сообщающих единую мысль в ее расчлененном виде» [Аникин 1965: 76].

Особый интерес представляют научные труды, посвященные изучению явления повтора в художественном языке одного писателя.

Предметом анализа стали лексические повторы в произведениях Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского и М. Горького. Им посвящены статьи В.В. Попова [Попов 1964] , О.И. Фоняковой [Фонякова 1973], Л.И. Савченко [Савченко 1984], И.З. Тарасинской [Тарасинская 1977].

О.И. Фонякова под лексическим повтором понимает «прием словоупотребления, состоящий в неоднократном использовании одной и той же лексической единицы в слитном, контактном или раздельном синтаксическом контексте с определенной структурно-художественной функцией» [Фонякова 1973: 58]. И.М. Астафьева в диссертации «Виды синтаксических повторов, их природа» рассматривала повтор не только в художественной, но и в научной речи, что позволило автору более полно и объективно охарактеризовать стилистические функции повтора как средства художественной выразительности. Под синтаксическим повтором И.М. Астафьева понимает «одинаковое синтаксическое строение» [цит. по Савченко 1984: 17]. В диссертационном исследовании И.З. Тарасинской [Тарасинская 1977] освещен такой вид повтора, как дистантный.

В конце XX в. в лингвистике появилась тенденция перехода интереса исследователей от анализа корневых повторов к изучению структурной мотивации, т.е. модельного повтора [Блинова 1984: 21], между тем обе разновидности словообразовательного повтора обладают «системными потенциями для создания спаянности текста, причем потенциальные функции словообразовательных связей в тексте выводимы из словообразовательного значения» [Онхайзер 1990: 9]. Из значительных работ конца XX в., посвященных анализу текстовых функций словообразовательных единиц, несомненный интерес представляет диссертация Е.В. Кечик [1995], в которой рассматривается роль деривационного повтора в структуре художественного текста.

В современной лингвистике в связи с развитием прагматики текста и теории подтекста первостепенное значение получает исследование семантического повтора. Так, С.И. Семина, И.Н. Чеплыгина полагают, что

«прагматическое значение семантического повтора заключается в отражении действительности, а также в стремлении актуализировать, усилить смысл повторяемого компонента» [Чеплыгина 2002: 14].

Итак, исследователи приема повтора проявляют интерес к этому средству выразительности с глубокой древности. С развитием лингвистики и литературоведения прием повтора попадает под пристальное внимание как исследователей языка, так и литературоведов. В XIX в. спор о характере повтора как средства языка заканчивается признанием данного приема сильным средством выразительности. Это предваряет расцвет поэтического использования повтора в модернистских произведениях XX в.

В результате широкого использования приема повтора в литературных произведениях среди филологов возникла острая необходимость осмыслить данное средство выразительности в разных аспектах.

3.2. «Повтор» в ряду синонимичных терминообозначений

Вследствие большого объема термина «повтор», являющегося родовым понятием для ряда сходных феноменов, ученые предлагают использовать такие термины, как «повторение», «повторная номинация», «удвоение» и «редупликация».

Терминами «повторение» и «повторная номинация» пользуется ограниченный круг ученых. В частности, Н.Н. Добронравова подчеркивает, что термин «повторная номинация» служит «для обозначения дистантных повторений, усиливающих утверждение, волеизъявление», а «повторение» является частным случаем повторной номинации», это «наименование ранее обозначенного в тексте денотата: лица, предмета, действия, качества» [Добронравова 1984: 149]. В большинстве случаев термины «повтор» и «повторение» рассматриваются учеными как синонимы.

А.Б. Шапиро, наряду с термином «повтор», использовал термин «удвоение», которым обозначал «двукратное повторение каких-либо единиц языка в рамках одного высказывания» [цит. по: Вдовиченко, 1968: 30].

Под редупликацией С.Г. Николаев, Л.П. Боровкова и ряд других исследователей понимают двойные контактные повторы типа «бай-бай», «зигзаг» с асематизированными сегментами. В Большом энциклопедическом словаре «Языкознание» дается следующее определение термина «редупликация»: «Редупликация – фономорфологическое явление, состоящее в удвоении начального слога (частичная редупликация) или целого корня (полная редупликация). Предельный случай редупликации – удвоение всего слова («белый-белый); образование таких форм смыкается со словосложением» [БЭС 1998: 408]. По мнению Л.П. Боровковой, редупликация «привлекает к себе внимание повышенным эмоциональным воздействием на слушателя / читателя и именно поэтому была взята на вооружение стилистами» [Боровкова 1976: 30].

Для обозначения повтора в языкознании применяется и ряд других терминообозначений: тавтология, избыточность, гиперхарактеризация, плеоназм, анафора, эпифора и т.п. К сожалению, большинство из перечисленных терминов имеет различные ограничения в употреблении. Например, наименования «тавтология» и «избыточность» подходят в основном для обозначения бессодержательного повтора, никак не обогащающего текст. Термины «плеоназм» и «анафора» характерны для литературоведческого или стилистического анализа произведения. Термин «гиперхарактеризация» является громоздким и тяжеловесным и не всегда отражает суть обозначаемого явления.

Авторы «Словаря литературоведческих терминов», Л.И. Тимофеев и С.В. Тураев, придерживаясь широкого толкования повтора, выделяют несколько стилистических фигур, построенных на повторе: «К стилистическим фигурам добавления относятся разного рода повторения: **удвоение** («Мечты, мечты, где ваша сладость?»), **анафора** («Клянусь я первым днем творенья, / Клянусь его последним днем!»), **эпифора** («Струится нетихнущий дождь, томительный

дождь»), **кольцо** («Мутно небо, ночь мутна»), **эпанафора** *(*стык) – повторение конца фразы или строки в начале следующей («О, весна без конца и без краю – без конца и без краю мечта!»). К синтаксическим фигурам повторения относят также **синтаксический параллелизм**, то есть повторение не слов, а синтаксической модели («Уланы с пестрыми значками, драгуны с конскими хвостами…») [Тимофеев, Тураев 1974: 353].

Авторы «Словаря литературоведческих терминов» признают, что «из стилистических фигур, относимых в неудачно выделяемую группу «созвучия», известны так называемая **«анноминация»,** – соединение слов одного корня, но грамматически различных («Бегут, меняясь, наши лета, меняя все, меняя нас»), **антанакласис** – повторение слова в различных значениях («супруга одна в отсутствии супруга»)» [Тимофеев, Тураев 1974: 353-354].

Такие приемы, как анафора, эпифора, эпанафора, кольцо, являются не корневым повтором, а повтором всей словоформы, поэтому выходят за пределы нашего исследования. Такие фигуры речи являются полиптотом – повтором одной формы слова или разных форм одного и того же слова. Синтаксический параллелизм, если он не сопровождается лексическим повтором, тоже не может быть отнесен к виду корневого повтора.

Наиболее интересными для нас в классификации Л.И. Тимофеева и С.В. Тураева являются «анноминация» (это и есть корневой повтор) и «антанакласис» (вид корневого повтора). Однако авторы не уточняют, какое именно грамматическое различие должно быть при анноминации: если это различие грамматических форм одного слова, то мы имеем дело с тем же полиптотом, а если различие разных слов с разным лексическим значением или относящихся к разным частям речи, но связанных одним корнем, то мы имеем дело с корневым повтором.

Л.И. Тимофеев включает в число повторов **градацию** («Не час, не день, не год уйдет») и **хиазм** – перевернутый параллелизм («Одни едят, чтобы жить, другие живут, чтобы есть»). Хиазм не может вырваться за пределы тех словоформ, которые указаны в первой части этого приема, он способен лишь

варьировать форму словоизменения внутри одной парадигмы (жить – живут; есть – едят). Таким образом, хиазм оказывается частным случаем полиптота. Включение Л.И. Тимофеевым в число повторов градации говорит о том, что автор не разграничивает **повтор как прием и как способ организации текста**, на основе которого могут возникать другие тропы и фигуры речи.

Думается, что, когда с помощью повтора изменяются логические отношения между словами или появляются новые логические связи, мы имеем дело с приемом, а когда повтор становится основой для формирования стилистических фигур и тропов, новых значений слов, неологизмов, то перед нами корневой повтор как способ организации текста.

Таким образом, в науке существует широкое и узкое понимание повтора. Сторонники узкого понимания говорят о повторе лишь в случае двукратного воспроизведения одной и той же словоформы данного слова (*синий-синий; смотрел, смотрел; яснее ясного* и т. п.). Широкое понимание повтора допускает частичное дистантное совпадение повторяющихся единиц на том или ином языковом уровне (от повтора звуков и звукосочетаний – на фонетическом до повторения целых предложений – на синтаксическом).

Наш выбор в пользу широкого понимания повтора обусловлен тем, что для текстов Эфиопской Книги Иова характерно не только двукратное, но и многократное появление единиц того или иного уровня языка. Отметим, что в данной книге в качестве обозначения приема «повтор» будет использоваться в основном две лексемы – «повтор» и «повторение», а остальные термины будут рассматриваться как обозначения его видов.

В нашей работе **повтор**, или **языковой повтор**, понимается следующим образом: *Повтор – стилистический прием, заключающийся в как минимум двукратном употреблении языковой единицы определенного лингвистического уровня в пределах строки, строфы или более широких контекстов с целью гармонизации стиха, усиления экспрессии, появления скрытых смыслов слов, фиксации внимания читателей и слушателей.*

3.3. Проблема классификации повторов

В науке о языке художественной литературы повтор классифицируется по разным основаниям.

I. Классификация повторов по степени распространенности

Данная классификация предложена в диссертационном исследовании Л.И. Савченко: «Повтор как стилистическая категория в художественной прозе Ф.М. Достоевского» [Савченко 1984].

Автор научной работы выделяет три основных типа повтора: 1) простой, 2) осложненный и 3) сквозной.

Простым повтором будем называть повтор, являющийся средством сцепления двух смежных реплик и характеризующийся экспрессивностью. Он может быть представлен в двух разновидностях:

1) *собственно повтор*, то есть повтор, не осложненный дополнительными элементами (*«Меня, правда, давеча позвал* ***Рогожин****. –* ***Рогожин****? Ну, нет»*);

2) *несобственно повтор* — повтор, сопровождающийся появлением дополнительных элементов, выражающих модальное или эмоциональное отношение говорящего: «*Да, ты меня* ***огорчил****, понимаешь ли ты! Да как* ***огорчил****!*» [Савченко 1984: 110].

В качестве особой разновидности простого повтора Л.И. Савченко выделяет **двойной раздельный повтор**, «заключающийся в повторении отдельных слов, двух слов в разных самостоятельных предложениях. Такой повтор часто сопровождается линейным повторением вопросительных слов:

– Ну и что же, – изменилось вдруг лицо князя, – ***проповедуете*** *бога по-прежнему, и, и... пожалуй, опять по* ***девочкам****, по неоперившимся девочкам? – Кто* ***проповедует****? Кто по* ***девочкам****?* [Савченко 1984: 110]

«Этот вид двойного раздельного повтора используется для выражения особенно сильных чувств. Таким повтором передается крайняя степень удивления, заинтересованности, возмущения. Компоненты повтора иногда

наполняются скрытым в подтексте смыслом, многозначительностью» [Савченко 1984: 111].

Под **осложнённым повтором** понимается «такой диалогический повтор, который осложняется линейным. Осложненный повтор, сохраняя основные значения простого, позволяет передавать более разнообразные отношения говорящего к тому предмету или понятию, которое подвергается повторению» [Савченко 1984: 111]. Осложнение может происходить за счет появления во второй реплике контактного, дистантного или смешанного повтора:

– *Вы **ездили** за город?*

– ***Ездил**, господа, за сорок верст **ездил**.*

Сквозной повтор – «это повтор, пронизывающий группу следующих за друг другом реплик. Он является структурным и смысловым стержнем целой цепи реплик» [Савченко 1984: 111].

Наибольшее распространение сквозной повтор получает в диалоге, состоящем из трех или четырех реплик:

– *Позвольте, молодой человек, случалось ли вам... ну хоть испрашивать денег взаймы **безнадежно**?*

– *Случалось... то есть как **безнадежно**?*

– *То есть **безнадежно** вполне-с, заранее зная, что из сего ничего не выйдет* [Савченко 1984: 111].

Классификация по степени распространенности повтора играет важную роль в определении того, какие контексты, большие или малые, объединяются повторениями, но отметим, что функция объединения контекстов, проведения лейтмотивов – это общая функция повторов.

II. Позиционная классификация повторов

Эта классификация учитывает характер расположения повторяемых элементов и контекст. По характеру расположения повторяемых компонентов в настоящей работе различаются два вида повторов: **контактные** и **дистантные**. «Под **контактными** понимаются такие повторы, компоненты которых следуют один за другим непосредственно. Под **дистантными** – такие

повторения, компоненты которых расположены в определенных конструкциях и в зависимости от контекста отделены друг от друга одним словом, группой слов или предложением» [Савченко 1984: 26].

Исследователь творчества М.И. Цветаевой и Э.М. Рильке З.П. Куликова трактует понятия «контактный» и «дистантный» повторы следующим образом:

«**Контактный повтор** – это как минимум двукратное воспроизведение слов, расположенных рядом друг с другом, с целью акцентирования внимания читателя на передаваемом этим словом понятии, действии, признаке: «*Тень на домах ползет. – / **Вперед! Вперед!***».

Контактный повтор может быть и грамматически значимым, когда речь идет о редупликации: *«Наслаждайтесь! – **Скоро-скоро** / Канет в страны дальние / – Ваша птица разноперая»*.

Дистантный повтор – это как минимум двукратное воспроизведение слов, отдаленных друг от друга одним словом, несколькими словами, одним или несколькими предложениями. Такое расположение повторяющихся языковых единиц способствует расширению их функциональных особенностей: *«**Жаль** ни слова, поверь, и ни взора – / Только тайны утраченной **жаль**»*.

Чередование контактного и дистантного повторов одного и того же слова в отечественной русистике получило название **эпанода** или **регрессии**: «*Сделай милость: / **Аминь, аминь**, рассыпься! / **Аминь***» [Куликова 2007: 71].

«В микроконтексте по месту расположения компонентов дистантные повторы могут быть:

1**) препозитивно-постпозитивными** (рамочными или кольцевыми): **Мужайся**: я твой щит и **мужество**!

2) **препозитивно-инпозитивными**: «***Что-то** больное и измученное выразилось в лице ее, **что-то** отчаянное»*;

3) **инпозитивно-постпозитивными**: «*Она была **горда**, и благородно **горда***»;

4) **инпозитивными:** «*Генеральша была из княжеского* ***рода, рода*** *Мышкиных****, рода****, хотя и не блестящего, но весьма древнего*» [Савченко 1984: 29].

Л.Б. Радина предлагает выделять третью разновидность повтора, так называемый смежный повтор. «**Смежный повтор** – это «воспроизведение слов, не отделенных друг от друга языковыми единицами, но входящих в разные синтагмы (совпадающие или не совпадающие со словосочетанием, предложением) и тем самым увеличивающих семантическое разнообразие текста. Повторяющиеся слова произносятся с разной интонацией, разделяются паузой» [Радина 1991: 6].

Место повтора в тексте определяет то, какие тропы и фигуры способен образовывать данный прием, например, препозитивный повтор создает анафору.

III. Классификация повторов по частеречной принадлежности Релевантным признаком для создания классификации, по мнению Л.И. Савченко, является частеречная принадлежность повторяемых слов, которая влияет на значение лексем. Так, для глагольных повторов исследователь выделяет такие функции, как изменение интенсивности действия (замедление или, наоборот, динамичность) и возникновение двух типов градации: восходящей и нисходящей.

Л.И. Савченко отмечает, что «контактные повторы существительных чаще всего эмоционально оценочного характера носят усилительный, акцентный характер. При этом второй компонент обычно произносится с значительным повышением тона, с особой ударностью: «***Цинизм, цинизм*** *моих слов придавил ее*». Иногда повторы такого типа выступают в функции самостоятельных предложений, заключающих рассуждение или дающих оценку: «*И сколько в вас назойливости, как вы напрашиваетесь, как вы кривляетесь!* ***Ложь, ложь, ложь!***» [Савченко 1984: 26-28].

«Контактные повторы наречий, в основном интенсифицирующего характера, широко употребляются и в повествовании, и в текстах рассуждающего типа, в эмоционально-окрашенных вопросительных и

восклицательных предложениях, и придают дополнительную эмоциональность тексту: «*И **почему, почему** эта уверенность так глубоко, крепко засела тогда во мне?*»; «*Я быстро, неудержимо обнял ее, **крепко, крепко**!*»

Контактному повторению часто подвергаются личные, вопросительные, определительные, отрицательные местоимения. Они носят выделительно-уточняющий или усилительно-акцентный характер: «*И влечет меня лишь **она, и она** одна!*» [Савченко 1984: 26-28].

Отметим, что наше собственное исследование показало, что статистический анализ частеречной принадлежности корневых повторов выявляет не художественные предпочтения автора текста, а степень естественной предрасположенности различных частей речи к повторению. Более того, основные функции повторов у разных частей речи схожи, и эти повторения могут в равной мере способствовать созданию средств художественной выразительности [Надежкин 2015].

IV. Классификация повторов по их роли в дискурсе

В.И. Этов предлагает классификацию повторов, исходя из выделения двух манер повествования: «размеренного, «протокольного» и стремительного, эмоционально-взволнованного» [Этов 1971: 15].

Е.А. Иванчикова выделяет в особую группу контексты «психологического типа», в которых говорится о внешних проявлениях внутренних психических состояний героев.

Контексты первого информативного типа почти не содержат средств художественной изобразительности. Там повторы являются средством синтаксической связи: «*Один **шаг** – и семь рублей девяносто копеек нажил! **Шаг** был бессмысленный!*» <...>.

«Контексты второго типа (психологического) характеризуется разнообразными художественными средствами, в том числе и повторами. Но характер повторов и степень их использования зависят не только от повествовательного контекста, но и от того, кто ведет рассказ: рассказчик, не

принимающий участия в событиях, или рассказчик, вовлеченный в действие» [цит. по Савченко 1984: 31].

Отмечается, что «в подобных случаях повтор выступает не только как средство связи, но и как композиционное средство воплощения содержательно-концептуальной информации эстетико-художественного характера» [Гальперин 1981: 28].

V. Классификация повторов по уровням языка и характеру повторяющегося элемента.

Наиболее подробной, детально исследованной классификацией этого типа является классификация повторов, изложенная в диссертационном исследовании З.П. Куликовой. «Повтор в поэтических произведения М. Цветаевой представлен всеми уровнями языка. Повтор – это одновременно и стилистическое, и структурирующее, и экспрессивное средство» [Куликова 2007: 47].

З.П. Куликова предлагает классифицировать повторы по степени избыточности. В поэтических текстах М. Цветаевой, кроме соположения однокоренных слов разных частей речи, корневой повтор представлен:

– тавтологическим повтором;

– однокоренными словами с семантическими различиями.

В корневом повторе «исследователи склонны считать тавтологию и плеоназм в поэтическом тексте мнимыми, т.к. автор обращается к ним как к средству усиления выразительной речи. Употребление тавтологического повтора в нетипичном для него контексте способствует преодолению автоматизма в восприятии этого стилистического приема. [Куликова 2007: 62].

Повторы однокоренных слов с семантическими различиями представляют собой повторы этимологически родственных, но разошедшихся в значении слов: Черный читает чтец, / Топчутся люди праздные... / Мертвый лежит певец / И воскресенье празднует» [Куликова 2007: 62].

Разрабатывая уровневую классификацию повтора как показателя идиостиля М. Цветаевой, автор диссертационного исследования «Повтор как

средство экспрессивности и гармонизации поэтических текстов М. Цветаевой и Р. Рильке» учитывал «следующие критерии: высокую частотность употребления повтора в поэтических текстах данных поэтов, разнообразность и полифункциональность приема повтора как экспрессивного, стилистического, актуализирующего, рифмообразующего и композиционного средства, а также отнесенность того или иного вида повтора к определенному уровню языка» [Куликова 2007: 36].

З.П. Куликова делит все повторы на материально выраженные, к которым относит повторения на фонетическом, словообразовательном, морфологическом, лексическом или синтаксическом уровнях языка [Куликова 2007: 38] и материально не выраженные (неявные), к которым причисляет синонимию, антонимию, гипо-гиперонимию. [Куликова 2007: 38-40].

Хотя классификация З.П. Куликовой является одной из самых подробных, но, на наш взгляд, она нуждается в некоторых методологических уточнениях. Детальный анализ классификации З.П. Куликовой был произведен в диссертационном исследовании [Надежкин 2015].

Мы предлагаем свой, уточненный, дополненный вариант классификации на основе классификации З.П. Куликовой, который, на наш взгляд, более релевантно отражает систему повторяющихся структур:

а) **на фонетическом уровне**:

– паронимическая аттракция (включающая парономазию, ассонанс и аллитерация, создающие паронимический эффект);

– ассонанс (создающий ассоциативный эффект);

– аллитерация (создающую ассоциативный эффект);

– повтор, обусловленный полной рифмой;

б) **на словообразовательном уровне**:

– ***деривационный повтор (как тавтологический, так и оправданный):***

– корневой повтор (в т.ч. и формообразующий по терминологии З.П. Куликовой);

– повтор аффиксальных морфем (приставочный, суффиксальный);

– повтор формы слова (включающий в себя однократный повтор слова без изменения, анафору, эпифору, повтор разных форм одного и того же слова);

в) **на лексическом уровне**:

– ***синонимический повтор:***

– повтор языковых синонимов;

– повтор экспрессивно-стилистических синонимов;

– повтор косвенно-языковых синонимов;

– повтор контекстуальных синонимов;

– повтор синтаксических синонимов;

– ***антонимический повтор***:

– повтор языковых антонимов;

– повтор слов, связанных отношениями комплементарной, векторной и контрарной антонимии;

– фигуры на основе антонимического повтора: антитеза, оксюморон, усиление;

– ***гиперо-гипонимический повтор*** (включая фигуру на его основе – градацию);

– повтор, основанный на отношениях несовместимости;

– этимологическая регенерация;

г) **на семантическом уровне**:

– ***повтор с ослаблением тождества смысла при сохранении формы***:

– повторение слова в том же, но эмфатическом значении;

– повторение слова в иных значениях (антанаклаза);

– ***повтор с ослаблением тождества формы***:

– повтор на основе семантической производности;

д) **на лексико-синтаксическом уровне:**

– лексический повтор с синтаксическим распространением;

– повтор словосочетания или предложения с варьированием одного-двух слов;

– повтор, в котором повторяется начало первого и конец второго и начало второго и конец первого предложения;

– повтор целого предложения (иногда с варьированием одного-двух слов);

– хиазм;

е) **на семантико-синтаксическом уровне**:

– предложения с однородными членами;

– фигура на основе семантико-синтаксического повтора;

– градация;

ж) на морфологическом уровне:

– ***повтор именных частей речи***:

– повтор имен существительных;

– повтор имен прилагательных;

– повтор имен числительных;

– повтор местоимений;

– ***повтор глагольных частей речи***:

– повтор глаголов;

– повтор причастий;

– повтор деепричастий;

– повтор наречий;

– ***полисидентон*** (повтор служебных частей речи);

з) на синтаксическом уровне:

– синтаксический параллелизм.

На наш взгляд, предложенная нами уровневая классификация является более релевантной: мы разграничили словообразовательный и морфологический уровни классификации, за пределы уровневой классификации вынесли стилистические тропы и фигуры (они имеют синкретичную природу и не могут быть отнесены к какой-либо одной группе), а также в соответствии с расширенным представлением о паронимической аттракции, деривационном повторе, полиптоте изменили состав групп повторов фонетического и словообразовательного уровня.

Также в ходе исследования обнаружилась необходимость уточнения таких научных терминов, как паронимическая аттракция, полиптот. Мы считаем, что термин «паронимическая аттракция» должен получить более широкое

толкование как родовое обозначение приема, актуализирующего смысловое сходство между образами с помощью фонетического повторения. При этом в объем понятия «паронимическая аттракция» должны войти такие термины, как ассонанс, аллитерация, отчасти артикуляционно-ассоциативный повтор.

Термин «полиптот», на наш взгляд, тоже нуждается в ином толковании: в данном исследовании наиболее удачное его определение – языковая игра, основанная на повторе формы слова (как со словами в одной и той же форме, так и в разных формах слова) в изменяемых частях речи. Такое определение отграничит этот термин от удвоения, которое мы понимаем как «двукратный или многократный повтор неизменяемых частей речи» (например, «конечно-конечно», «да-да»).

VI. Классификация повторов на словообразовательном уровне В рамках предложенной выше общей уровневой классификации повторов нас интересуют повторы на словообразовательном уровне языка, потому что именно в этот разряд входит корневой повтор как предмет нашего анализа. Для повторов на словообразовательном уровне языка в науке существует обобщающий термин – **деривационный повтор**.

Р.О. Якобсон отмечал, что деривационный повтор, в частности суффиксальный (гомеоптотон), является типичным явлением для русской поэзии [Якобсон 1987: 290].

Е.В. Кечик определяет деривационный повтор следующим образом: «Деривационный повтор – частная разновидность языкового повтора, которая предполагает регулярное воспроизведение в тексте отдельных морфем: корней и словообразовательных аффиксов» [Кечик 1995: 27]. Исследователь разделяет данный вид повтора на два типа: **корневой** и **аффиксальный** [Кечик 1995: 34].

Однако, на наш взгляд, это определение нуждается в уточнении. Р.О. Якобсон в «Работах по поэтике», характеризуя суффиксальный повтор, сделал одно очень важное замечание: «Гомеоптотон – это скопление слов с разными корнями, но совпадающими суффиксами» [Якобсон 1987: 290]. Исследователь указал на то, что повторяющиеся слова должны быть

разнокоренными, что отличало бы их от полного или частичного повтора формы слова, в котором есть и совпадение корня, и совпадение суффикса, но степень сходства слов в этом случае гораздо более глубокая и выходит за пределы морфемы и распространяется на всю форму слова.

Е.В. Кечик в своем определении не указывает функциональную специфику приема и не конкретизирует то пространство текста, на котором применяется это средство выразительности. В связи с этим мы предлагаем уточненное определение деривационного повтора: «*Деривационный повтор – частная разновидность языкового повтора, которая предполагает регулярное воспроизведение в микро- и макротексте отдельных морфем в разных словах: при корневом повторе – повтор корня в словах с разными аффиксами, при аффиксальном повторе – повтор аффиксов в разнокорневых словах, имеющий текстообразующую функцию, служащий для возникновения связности текста, возникновения лейтмотива, актуализации ассоциативной, символической информации и в других поэтических функциях, путем повторения в ключевых словах*».

В современной науке существует теоретическая проблема соотношения объема и содержания двух научных понятий – **корневой повтор и деривационный повтор**. В целом понятия **корневой повтор и деривационный повтор** находятся, на наш взгляд, в сложных, разнонаправленных и пересекающихся отношениях.

С одной стороны, деривационный повтор, объединяя в своем составе корневой и аффиксальный повторы, является родовым понятием по отношению к своей видовой разновидности – корневому повтору.

С другой стороны, корневой повтор относится не только к сфере словообразования, и в этом плане данное научное понятие представляется более широким по объему в сравнении с деривационным повтором. Корневой повтор является комплексным приемом: он включает в свою область не только механизмы словообразования, но и явления фонетического и лексического уровней, так как, во-первых, участвует в образовании приемов амфиболии,

оксюморона и антитезы и развивает метафорический, метонимический и символический потенциал языковых единиц и, во-вторых, использует фонетическое сходство, сближаясь с приемами, основанными на звуковой (паронимическая аттракция) или на звуковой и морфемной (полиптот) близости.

Деривационный повтор, как было сказано раньше, делится на два вида: корневой и аффиксальный. Существенное отличие корневого повтора от аффиксального заключается в том, что однокоренные слова повторяются с целью привнесения новых оттенков смысла или возникновения новых концептуальных отношений на стыке слов (противопоставление, предельность), а основная роль суффиксального повтора – классифицирующая.

Если корневой повтор усиливает конкретное значение слова, то аффиксальный – наиболее абстрактное. «Словообразующая форма, выражающая деривационное значение чаще всего аффиксацией, обладает большей абстрактностью, чем детерменирующая форма, в которой значение выражено дискретно: хитрец – хитрый человек. В словообразующей форме значение лица, выраженное суффиксом, более абстрактно, а в детерменирующей форме показатель лица более конкретный» [Лукашина 1999: 26].

Если корневой повтор развивает значения, то суффиксальный – структурирует. Использование в поэзии корневого и суффиксального повтора отражает две тенденции в творчестве: с помощью корневого повтора рушатся старые структурные закономерности, создаются новые смыслы, а с помощью суффиксального повтора – по-новому осмысляется и структурируется концептуальный мир поэтического произведения, порождаются и анализируются новые связи и закономерности в нем. В этом заключается поэтическая функция.

Она является общей для повтора, однако аффиксальный повтор можно соотнести не далеко с любым средством выразительности, и художественный потенциал этого вида повтора гораздо **у**же, чем у корневого, так как «эта фигура в своем семантическом аспекте соответствует метафоре, поскольку равенством суффиксов обозначается равенство грамматического значения слов, и тем самым

здесь действует та же ассоциация по сходству, что и в метафоре» [Якобсон 1987: 290].

Это свойство аффиксального повтора открывает значительный простор для словотворчества в поэзии – построения слов с похожим на исходное грамматическим значением и по той же словообразовательной модели. В.П. Беломорец обнаруживает эксплицитность стилистической функции суффиксации, служащей развитию словообразовательной (в частности суффиксальной) синонимии [Беломорец 1985: 41].

С этой функцией аффиксального повтора тесно связано моделирующее свойство повтора. Возможность возникновения неологизмов дифференцирует свободные, словообразовательно активные и замкнутые дистрибутивные модели: с помощью неологии «поэт демонстрирует незамкнутость ряда слов, употребляемых в данной модели» [Ревзин 1971: 231].

Далее более подробно рассмотрим корневой повтор, который является непосредственным объектом настоящего исследования.

3.4. Корневой повтор: к вопросу определения понятия

Выделение корневого повтора в качестве особого приема выразительности или стилистического тропа представляет собой серьезную теоретическую проблему, так как до конца не выяснен объем и содержание этого научного понятия. Некоторые ученые вообще исключают корневой повтор из ряда средств языковой и художественной выразительности. Например, это понятие отсутствует в словарях [Розенталь 1974; Тимофеев 1974 и др.].

Проблема квалификации научного понятия «корневой повтор» еще только ставится в современной науке. В связи с этим З.В. Руслякова обращает внимание на то, что «свойства корневого повтора, выявляющиеся в строе дискурса, до недавнего времени затрагивались в научной литературе лишь поверхностно, специальных же исследований не проводилось, хотя их необходимость назрела. В системе средств связи корневой повтор играет исключительно

важную роль, но критерии его выделения и функциональная значимость оставались неясными» [Руслякова 1981: 151].

Большинство исследователей акцентирует внимание на повторе как на средстве, характеризующемся особой эффективностью. В этом плане существенно замечание Ю.М. Лотмана: «Повторение одного слова в тексте, как правило, не означает механического повторения одного и того же понятия. Чаще всего речь идет о другом, более сложном, но не едином содержании. Скорее всего, речь идет о другом, более сложном понятии, созданном данным словом, но усложненным совсем не количественно» [Лотман 1964: 79].

С.И. Гиндин рассматривает корневой повтор в рамках лексического повтора и трактует эти понятия как частный случай семантического повтора [Гиндин 1972]. В.Г. Голышева разграничивает корневой повтор на уровне слова – лексический повтор корневого типа и корневой повтор на уровне морфологической структуры (морфологической производности) – морфологический повтор корневого типа [Голышева 1974: 22-29].

Повторное употребление однокоренных слов в тексте исследователи тесно связывают с явлением словообразовательной, или синтаксической, транспозиции, в результате которой «транспортированные единицы сохраняют свое лексическое значение, но выступают в другой синтаксической функции», а в дискурсе при этом «могут возникать цепочки семантических дериватов, варьирующих способ выражения признака» [Николина 1988: 111].

В работе Н.М. Головкиной, выявляющей стилистическую роль повторов, корневой повтор определяется как «повторение корня (или основы) в различных словах, образующих одну «семью» [Головкина 1964: 76].

Это определение со всей очевидностью отграничивает корневой повтор от лексического, который представляет собой чистую тавтологию, или «повторение слова или словосочетания в составе одного предложения, абзаца или целого текста» [Арнольд 1973: 125].

Примечательно, что, анализируя повторы как средства связи, исследователи часто подчеркивают и возникающий при этом эмоциональный эффект. Повтор в художественном тексте в зависимости от его структуры может быть структурно обязательным (в этом случае он выступает как средство связи) или факультативным. Именно в факультативных повторах заложена возможность стилистически значимого варьирования.

Л.В. Зубова считает, что «сближение однокоренных слов в словосочетании, в стихотворной строке, строфе, а также в более крупных, но структурно объединенных контекстах, является одним из проявлений такого универсального и эмоционального по своей природе приема, как повтор» [Зубова 1989: 13].

Исследователь так определяет корневой повтор: «Корневой повтор – это средство анализа слова в системе его образно-понятийных связей и средство познания вещей в процессе их называния» [Зубова 1989: 13].

По наблюдениям И. Онхайзер, рассмотрение однокоренных единиц в качестве текстовых номинаций может «расширить предмет словообразовательной синонимии или, точнее, синонимии, возникающей в результате словообразования», поскольку в дискурсе при употреблении однокоренных дериватов возникает соотнесенность не только между «данными родственными словами, но и между их лексическим окружением» [Онхайзер 1990: 9-10].

В настоящее время имеются следующие трактовки корневого повтора: «Способ экспрессивного выделения, подчеркивания, фиксации внимания» [Иванчикова 1969: 126]; «лексико-синтаксическое выразительное средство языка, которое рассматривается с разных сторон – со стороны семантики, места расположения повторяемой единицы и стилистической функции» [Кухаренко 1955]; «явление «совмещенного характера», в котором нашли объединение собственно-лексические, грамматические и стилистические сферы языка» [Тарасинская 1977]; «стилистическая категория, являющаяся одним из объектов

науки о языке художественной литературы и имеющая непосредственное отношение к индивидуальному стилю писателя» [Савченко 1984].

К признакам корневого повтора относятся:

1) идентичность повторяющихся единиц;

2) заданность расстояния между компонентами;

3) упорядоченность следования элементов;

4) регулярность воспроизведения в заданном объеме речевого целого;

5) целенаправленность повторения элементов [Кечик 1995: 24].

Корневой повтор и стилистические приемы, внешне схожие с корневым повтором

Изучая корневой повтор, необходимо дать характеристику стилистическим приемам, внешне схожим с ним и указать их специфические черты.

1. Этимологическая регенерация – это нарочитое повторение этимологически чередующихся корней [Зубова 1989: 30], например, «***Жаркой*** *рябины /* ***Горькую*** *кисть*» [Там же: 33]. Здесь происходит столкновение слова с отвлеченным значением, старославянского по происхождению, с исконно русским словом, имеющим конкретное значение, которое обусловливает сильную мотивировку абстрактного понятия конкретно образным: *«Рано еще для льдов /* ***Потусторонних стран****»*. «Мотивировка абстрактного конкретным приводит к тому, что конкретная лексика (русизмы) уравнивается с абстрактной (славянизмы) в способности обозначать высокие понятия. При этом утверждается способность конкретно-чувственной лексики обозначать эти понятия более точно по сравнению с абстрактной» [Там же].

Представляется более логичным рассматривать данное явление как вид корневого повтора, главной функцией которого является стилистическая: стилизация под другой язык, другой жанр, наполнение содержания новыми смыслами, ассоциациями, которые возникают благодаря стилевым перекличкам.

Также необходимо отличать этимологическую регенерацию от **поэтической / народной этимологии**. Этимологическая регенерация в основном восстанавливает утраченную историческую связь между словами. Народная этимология устанавливает паронимические связи между сходно звучащими словами, действуя по метонимическому принципу.

Поэтическую этимологию мы понимаем как родовой термин, объединяющий и этимологическую регенерацию, и паронимическую аттракцию, потому что поэт в равной мере использует и реальную этимологию, и случайное сходство слов для установления новых смысловых отношений между ними.

2. Паронимическая аттракция – это «распространение фонетических подобий на семантику слов» [Зубова 1989: 48].

Фон не просто влияет на восприятие звуковых повторов, но и определяет смысловое образное напряжение любого поэтического текста. Использование паронимической аттракции объясняется «стремлением распространить методику наложения словесного состава сравнения на текст, примененную при описании стилей филологической направленности, это позволило выделить образно-устойчивую группу идиостилей словесно-денотативного типа. При дальнейшем исследовании был выдвинут уже другой признак, связанный с завуалированием ассоциативной связи словесного образа и его денотата» [Григорьев 1986: 94].

«Во всяком случае это не ломка грамматики, хотя и не всегда «прелесть осознанных отступлений от нормы». Можно предположить, что чаще всего поэт исходит из стилистической равноправности нормы, в том числе архаической и диалектической, и неологизма в рамках своего идиостиля. Должна быть принята во внимание «энтимемность» художественного мышления: тенденция к полемике с нормой и гладкописью, тяга к отказу от тривиальных формул, от штампов, к компрессии, а перевод замысла в нормативные поверхностные структуры оказался невозможен» [Там же: 140].

«Особые условия для звуковых перекличек возникают в разного рода параллельных построениях, которые характеризуются лексическими повторами

разной глубины в анафорических конструкциях. Если конец повторяет начало или перекликается с ним – лексический повтор сопровождается звуковым» [Очерки истории поэтического языка 1990: 205].

3. Рифма – это проявление такой особенности поэзии, как параллелизм. «Со структурой стиха связан отчетливо выраженный параллелизм, проявляющийся в ритме (повторяемость последовательностей ритма), аллитерациях, ассонансах и рифмах. В силу повторяемости порождается соответствующая повторяемость или параллелизм, в словах или в мыслях. Можно утверждать, что чем отчетливее выражен параллелизм в формальной структуре или в выразительных средствах, тем отчетливее будет проявляться параллелизм в смысле и словах» [Якобсон 1975: 218].

Все проанализированные стилистические средства имеют общую с корневым повтором поэтическую функцию сближения семантически далеких слов и установления важных смысловых отношений между ними.

Таким образом, в целях нашего исследования необходимо четко определить объем и содержание понятия «корневой повтор». Опираясь на дефиницию этого термина, сформулированную Л.В. Зубовой, нами разработано следующее определение этого научного понятия: «*Корневой повтор – это сближение однокоренных слов в словосочетании, в стихотворной строке, строфе, а также в более крупных, но структурно объединенных контекстах, с целью актуализации этимологической, ассоциативной, символической информации, а также в других поэтических функциях путем повторения корней в ключевых словах»*.

3.5. Функции корневого повтора в художественном тексте

Исследователи выделяют несколько основных функций корневого повтора в тексте.

I. Когезионная функция. Существует точка зрения, согласно которой основным свойством корневого повтора считается когезионная функция, то есть

функция обеспечения связности художественного текста, так как «повторение одинаковых или семантически близких понятий» позволяет отграничить связный текст от «бессвязного набора фраз» [Севбо 1969: 26]. Будучи «смысловым стержнем», повторяющиеся в речи слова меняют свои синтаксические функции, переходя от субъекта к предикату и обратно [Севбо 1969: 69], а деривационные средства значительно влияют на цельность и связность как на свойства текста.

Замечено, что однокоренные слова – «сигналы структурной связи между элементами текста», поэтому «корневой повтор, обеспечивающий когезионную функцию, одновременно является тематико-организующим компонентом речевого произведения» [Каплина 1987: 49-59].

В центре внимания ученых оказываются корреляции однокоренных слов, входящих в состав композитных лексем и словосочетаний. Многократное обнаружение единиц с одинаковым корнем в различных компонентах речевого произведения приводит исследователя к мысли, что повторяемость такого рода является средством межфразовой связи и служит «семантическому цементированию» текста, позволяя обнаружить ряд ключевых понятий и использовать их в качестве материала для создания художественных приемов [Владова 1978: 103].

Е.В. Владова выделяет две разновидности композитивных дериватов:

1) «разнонаправленные композиты, компоненты которых практически не изменяются в процессе словообразования. Эти лексемы неидиоматичны, синонимичны свободным сочетаниям и взаимозаменяемы с ними» [Владова 1978: 103-106];

2) «цельнонаправленные композиты, характеризующиеся цельнооформленностью, монолитностью структуры». Поскольку такие композиты «далеки от начальной мотивирующей базы, они не способны быть взаимозаменяемыми с опорным словосочетанием» [Владова 1978: 103-106].

Оба вида подобных соотношений отражают общую тенденцию языка – стремление к «наличию в нем синонимических форм, обеспечивающих его

маневренность и гибкость, стремление к экономии и варьированию языковых средств различных уровней при выражении одного и того же содержания» [Швед 1978: 112].

«Применительно к цельности и связности корневой повтор является средством языковой манифестации. Он выполняет объединительную и архитектоническую функцию (сцепляет и группирует предложения вокруг общей темы в микро- или макроконтексте), играет разграничительную роль: отчленяет «один микротекст от другого в рамках макротекста», символизируя их «тематическую разобщенность» [Руслякова 1981: 156] и служит проводником тематической информации на том основании, что лексические мотиваты обладают большой семантической емкостью и способны кумулировать значение слова в тексте, что увеличивает эффектность контактных и дистантных связей [Клеменцева 1989: 165-167].

II. Стилеобразующая функция. Ряд исследователей, например [Фляйшер 1975; Шмелев 1976; Зубова 1989 и др.], признает в качестве основной функции повтора стилистическую функцию, потому что повторы «легко вступают во взаимодействие с другими средствами художественной выразительности, в которых находит свое воплощение сложная эстетическая система. Согласимся с мнением З. П. Куликовой, что «ведущей функцией повтора является все же стилистическая, которая индивидуализирует литературное произведение автора, выделяет его из ряда других, делает запоминающимся. Стилистическая функция повтора призвана определенным образом характеризовать идиостиль поэта, и она вбирает в себя и изобразительно-выразительную, и гармонизирующую, и информативную, и экспрессивную, и композиционную, и ряд других функций» [Куликова 2007: 41].

Основным аспектом стилистической функции является формирование системы средств выразительности, которые позволяют выстраивать концептуально важные для художественного мира отношения, изменять значения слов, апеллировать к эмоциям, чувствам читателя за счет усиления эстетического воздействия.

При реализации стилеобразующей функции корневые повторы могут порождать тропы и фигуры речи. Повторы участвуют в создании таких тропов речи, как **метафора**: *«Но где найти премудрость и где место, в котором обретается знание? На* ***весах*** *не будет она легче Офирского золота; ни неподдельный мрамор, ни сапфир не* ***перевесят*** *ее»* (Иов. 28:16); **сравнение:** *«Он, как* ***цветок****, что* ***цветет****, а затем увядает, и как тень, что исчезает, – и уже нет ее»* (Иов. 14:2); **аллегория:** *«Кто возвратит меня в дни месяцев ранних, когда Господь оберегал меня, Когда* ***светильник*** *Его* ***светил*** *над головою моею, когда* ***в свете*** *Его я ходил среди тьмы»* (Иов. 29:2-3).

В рамках стилеобразующей функции повторы могут образовывать и фигуры речи. Под стилистическими фигурами мы будем понимать «необычные синтаксические обороты речи, служащие для украшения. Не вводя какой-либо дополнительной информации, они изменяют эмоциональную окраску речи, индивидуализируют речь автора» [Тимофеев, Тураев 1974: 353].

Мы относим к корневому повтору также и эллиптические случаи, когда второй корень подразумевается, но не эксплицируется.

Корневой повтор может быть средством *стилизации*. Под *стилизацией* понимается «последовательное и целенаправленное воспроизведение существенных черт стиля писателя, литературного течения какой-либо общественной или этнографической группы. Существенные черты стиля, взятого за образец, при стилизации в основном сохраняются, но выступают уже как художественное средство» [Тимофеев, Тураев 1974: 373]. В случае стилизации под народную речь свойства фольклорного приема в предельных контекстах проявляются более четко из-за перенесения приема из зоны типического (*«мед медвяный», «пахарь пашет»*) в область нетипичного. А.П. Евгеньева показывает, что «у таких сочетаний, как «седлать седло», «золотом золотить» синтаксическая семантика заключается в выражении типичности, полноты и интенсивности явления как процесса и в выражении существенного типического признака» [Евгеньева 1963: 149].

III. Дифференцирующая функция. Несмотря на достаточно серьезное осмысление функциональности приема «повтор» в тексте, детального изучения функции повтора как приема, способного проводить различие между прозой и поэзией, не проводилось.

Текстообразующая функция повтора выходит за рамки выделения повторяющихся ключевых слов в тексте и осуществления связи между его смысловыми частями. *Прием повтора служит дифференциальным признаком художественного и обыденного языка*.

Рифма и стихотворный размер – это главные средства, позволяющие отличить поэтическую речь от непоэтической, удерживать стихотворное единство. Если же они утрачивают свое значение в некоторых поэтических формах, то на их месте появляются другие повторяющиеся структуры, которые и будут выполнять связующую и маркирующую функцию в стихе. Эту роль в верлибре выполняют повторы: ассонансные и аллитерационные процессы, которые происходят внутри слов, деривационные повторы, обращающие внимание читателя на тождество морфем, паронимы, показывающие сходство звучания между отдельными словами.

Итак, повтор играет значительную роль в тексто- и стилеобразовании, служит усиливающим средством для выделения лейтмотивов и концептуально важных для автора понятий. В целом можно утверждать, что корневой повтор является достаточно специфичным художественным средством. Он широко присутствует в фольклорных текстах, а также в текстах Священного Писания.

Далее мы рассмотрим содержательную, структурную и функциональную специфику корневых повторов в художественном языке Книги Иова.

Основные выводы по содержанию III главы

Анализ художественного языка Книги Иова показал, что повтор является важнейшим мирообразующим, смыслообразующим и стилеобразующим средством в этом произведении. Посредством разнообразных повторов на

уровне концептуальной организации художественной речи воплощаются основные доминанты, категории и отношения, например: противопоставления, предельности, единичности / множественности, субъектности / объектности.

На уровне языковой организации художественной речи повтор служит средством создания семантических преобразований и эстетических приращений смысла. На уровне стилистической организации художественной речи данный прием используется участвует в организации тропов и фигур.

ГЛАВА IV. Функции повторов в художественном языке Эфиопской Книги Иова

На основании проведенного исследования были выделены три ведущие функции корневого повтора в художественном языке Книги Иова, которые мы, вслед за Т.Б. Радбилем [Радбиль 2006], условно именуем следующим образом: «мирообразующая», «смыслообразующая» и «стилеобразующая» функции:

1) **«мирообразующая» функция**: корневой повтор выступает как средство порождения разных элементов, отношений и категорий в художественном мире поэта (уровень концептуальной организации художественной речи);

2) **«смыслообразующая» функция**: корневой повтор выступает как средство создания новых лексических единиц, эстетического приращения смысла, других смыслопорождающих эффектов (уровень собственно языковой (семантической) организации художественной речи);

3) **«стилеобразующая» функция:** корневой повтор выступает как средство создания других стилистических тропов и фигур (уровень собственно стилистической организации художественной речи).

Отметим, что данные функции выделены с достаточной степенью условности, так как в реальной художественном языке Эфиопской Книги Иова все функции корневого повтора пересекаются, переплетаются, т.е. выступают в комплексе. Речь идет только о доминирующих акцентах в употреблении того или иного корневого повтора в том или ином художественном контексте.

4.1.1. Корневой повтор как средство создания «поэтического мира» в художественном языке Эфиопской Книги Иова

Корневой повтор – важнейшее средство создания особого «поэтического мира» Книги Иова, посредством которого в ее художественной речи воплощаются такие концептуальные доминанты, как противоречивость и

предельность, по-особому репрезентируются категории единичного / множественного, субъектно-объектные отношения и пр.

I. Корневой повтор как средство выражения логических отношений причины

«*Если Он разрушит, кто построит? И если заключит от людей, кто откроет? Если* ***затворит*** *небеса, то иссушит землю, и если* ***отворит****, то погубит землю и разрушит ее*» (Иов. 12:14-15). Данный отрывок посвящен мысли о том, что Бог повелевает природными стихиями: по Его воле нисходит дождь и орошает землю. Подобная тема не единожды встречается в Книге Иова, потому что для древнего человека, живущего сельским трудом, власть Бога над стихиями была важным свидетельством Его величия. В форме риторических вопросов Сам Господь спрашивает Иова: «Кто Отец дождю и Кто рождает капли росы?» (Иов. 38:28) В Книге Иова встречается на первый взгляд очень странная теодицея: в то время как Иов в своих главах рассказывает о страданиях, вызванных его болезнью, о своих потерях, о том, как он жил раньше и как теперь относятся к нему люди, о несправедливостях в социальной жизни, те, кто его утешают (Элифаз, Элиус, Господь), в своих речах много внимания уделяют описанию мироустройства и красоты природы. Такой ответ на жалобы Иова сперва кажется нелогичным: человек, который тяжело страдает от проказы, который потерял семью, или сирота, которого насильно заставили даром работать в чужом винограднике (Иов. 24:6), вдова, у которой украли единственного вола (Иов 24:3), слишком несчастны, чтобы радоваться красоте природы. Однако теодицея здесь заключается в том, что сам мир – огромный Божий дар человеку, данный ему безо всяких условий, ведь Бог «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45). Человек привыкает воспринимать сотворение земли и звезд (Иов. 38:5-7), суши на поверхности вод (Иов. 38:8-10), создание самого человека и дарование ему разума (Иов. 38:14), различные метеорологические явления (дождь, снег, град (Иов. 38: 22-29) не как проявление Божьего величия и милости, а как само собой разумеющееся, и он обращает на это внимание только

тогда, когда нарушается естественный порядок вещей и случается катастрофа. О природных катаклизмах и рассказывается в Иов. 12:14-15: «*Если Он разрушит, кто построит? И если заключит от людей, кто откроет? Если* ***затворит*** *небеса, то иссушит землю и если* ***отворит****, то погубит землю и разрушит ее*».

Словосочетание «отворит / затворит небеса» относятся к дождю, то есть к таким природным явлениям, как засуха или потоп. Библия сохранила воспоминание и о небывалой засухе, и о всемирном потопе, которые были посланы людям в наказание за грехи. Потоп произошел, потому что «велико развращение человеков на земле», а «все мысли их и помышления сердца их были зло во всякое время», «и всякая плоть извратила путь свой на земле», и выжила только семья Ноя, который «обрел благодать перед очами Господа». А сильнейшая засуха, упомянутая в Писании, случилась во времена пророка Илии и, по его слову, продлилась три с половиной года, приведя к страшному голоду (Лк. 4:25). Такому наказанию Бог подверг израильтян за поклонение языческому богу Ваалу. В истории с засухой во времена пророка Илии также возникает тема величия Божия, потому что израильтяне забыли, что идолы, сотворенные человеческими руками, не могут оказывать им благодеяний, и они через наказание были обращены к истинному источнику жизни – Единому Богу. Итак, через метафорическое выражение «отворить/затворить небеса» описываются стихийные бедствия – засуха и наводнение, которые, в отличие от благоприятных явлений погоды, губительны для людей. С точки зрения ветхозаветной картины мира, подобные явления природы – кара за грехи людей, забывающих о зависимости человека от Бога.

II. Корневой повтор – средство описания смежных, сопутствующих друг другу явлений

«*Ибо* ***неразумного*** *умертвляет гнев, и безрассудного убивает зависть. Видел я* ***безумных*** весьма *укореняющихся, но истлело все достояние их. И они погибли*» (Иов. 5:2-3). Через синонимический ряд эпитетов «безумный – неразумный – безрассудный» к остающемуся в рамках данного отрывка неназванным понятию «грешник» раскрывается отношение автора книги к

нечестивцам и видение им судьбы богоборцев и злодеев. Главная мысль этого текста заключается в том, что грешник, прежде всего, не имеет здравого ума и потому творит беззаконие, легко поддаваясь страстям – зависти или гневу. Внешне такие люди могут достигать видимости успеха, но их победа в этой жизни никогда не бывает полной, потому что они по своей порочной воле предпочли временные блага вечным. Также наблюдается и обратная зависимость: Господь, согласно Книге Иова, – источник мудрости (Иов. 12:16), и, удаляя себя от Бога, человек лишает себя разума, погружаясь в страсти. «Разумность» в Библии не вполне тождественна рациональности. Грешник может быть коварен, хитер в достижении своих целей, он тратит все силы, все возможности ума для достижения неправедного богатства, но в контексте вечности такое усердие оказывается пустым и неразумным.

Библейская картина мира вовсе не отрицает наличие «губительного ума», но не считает его истинной мудростью. Так, преподобный Макарий Великий учил: «Писание свидетельствует, что «змий же бе мудрейший всех зверей, сущих на земли». Но в нем мудрость стала пагубной, поскольку не сопровождалась никакой другой добродетелью. Поэтому (человеку), верующему и благому, следует мыслить о том, что даруется Богом; он должен говорить так, как думает, а делать так, как говорит. Ибо если истине слов не соответствует сродная им жизнь, то (такой человек), согласно Иову, есть «хлеб без соли» — его вкушать нельзя, а если вкусишь, то повредишь здоровью. [Макарий Великий].

О мудрости змея, которая «вошла в поговорку», нужно рассказать подробнее: лингвистические данные говорят о том, что в Быт. 3:1 и Мф. 10:16 употреблено одно и то же прилагательное φρόνησις, и переведено оно как «мудрый». А.П. Лопухин противопоставляет нравственную мудрость «σοφός» и «φρόνησις», которая, по его мнению, означает осторожность. Нужно сказать, что слово «σοφός» не имеет отрицательных коннотаций [Ньюман 2012: 192].

Оба случая употребления лексемы φρόνησις связаны с указанием характеристики образа змеи. Ньюман в своем словаре указывает словообразовательное гнездо слова «φρόνησις», в котором однокоренные слова

связаны с разумом и сознательной деятельностью: φρονέω 1) думать, полагать, судить, иметь свое мнение; 2) помышлять, устремляться мыслью; 3) ощущать, чувствовать; 4) заботиться, беспокоиться, печься.

Лексическое значение слова «обман» в данном словарном гнезде не реализовано за исключением слов: «φρεναπατάω» – «обманывать, дурачить» и «φρεναπάτης» «обманщик». Но в этом случае значение «обманывать» связано со вторым корнем: απατάω, что значит «обманывать; вводить в обман (заблуждение)». Таким образом, сложное слово φρεναπατάω буквально значит «затуманить разум, заморочить» [Ньюман 2012: 223].

В латинской версии неоднозначности нет. По отношению к змею-искусителю употреблено слово «callidior». Когда в латинском языке употребляется лексема «callide», мы должны понять, что, прежде всего, речь идет о хитрости, что показано семантическим и словообразовательным окружением слова: callide 1) умно, остроумно, умело, искусно, ловко, хитро [Дворецкий 1976: 147].

В слове «callidior», хотя и есть значение «ум», но гораздо больше смыслов связывают этот корень с губительной хитростью. По отношению к апостолам употреблена лексема «prudens». Еще А.П. Лопухин приравнивал греческое слово φρόνησις и латинское prudens. В них есть неоднозначность в смыслах, предполагающих и хитрость, и ум, и осторожность: prudens, entis 1) сознательный; 2) сведущий, знающий, опытный; 3) умный, разумный, благоразумный, рассудительный 4) хитрый, ловкий, искусный [Дворецкий 1976: 830].

В русском переводе неоднозначность устранена: «Змей был хитрее всех зверей полевых…», однако еще в церковнославянском тексте Библии она существовала, и многие святые отцы обращали внимание на этот стих: «Змий же бе мудрейший всех зверей сущихъ на земли, их же сотвори Господь Бог».

Чисто лингвистическими средствами вряд ли можно решить вопрос об ассоциациях, связанных со словом «φρόνησις», поэтому обратимся к мнению толкователей Библии, к их пониманию «мудрости змея» в Быт. 3:1.

Ефрем Сирин прямо отрицает наличие хитрости у змея, искушавшего Еву: «Змей был хитрее бессловесных животных, которыми управлял человек, но если и превосходил в хитрости ту степень, на какой поставлены звери, то из этого не следует, что возвышался он до степени человека. Змей был хитрее бессловесных скотов и лукавее неразумных животных, но поскольку у змея не было разума, то явно, что у него не было и мудрости человеческой. Адам превосходил змея и по самому образу сотворения, и по душе, и по уму, и по славе, какою был облечен, и по месту жительства своего, а из этого видно, что он был безмерно выше змея и по хитрости» [Библейские комментарии 2004: 92-96].

Севериан Габальский в своем трактате «О творении мира» говорит о том, что «некто исказил природу змея и превратил его во врага», а также приводит мнение, что дьявол принял образ змея и искушал людей. Севериан Габальский отмечает, что «многие задаются вопросом, каким образом змей произносил членораздельные звуки: не человеческим ли голосом? Или змеиным шипением, которое поняла Ева? Адам перед грехопадением постиг мудрость, знание и дар пророчества... Таким образом, если Адам это все имел, то дьявол постиг и разум змея, и предчувствие Адама о том, что змей разумен. Относительно змея говорят, что Адам догадывался, что змей, обладавший рассудком, доведет свое дело до конца и сумеет воспроизвести человеческий голос» [Библейские комментарии 2004: 92-96].

Амвросий Медиоланский пишет: «Причиной зависти стала красота человека, поселенного в раю. Поскольку сам дьявол, получив благодать, не сумел ее удержать, он преисполнился зависти к человеку за то, что тот, будучи сотворен из праха, поселился в раю и был избран. Ибо видел дьявол, что сам он, обладающий высшей природой, пал в профанное и лишенное святости состояние, тогда как человек, существо низшей природы, уповает на вечное» [Библейские комментарии 2004: 92-96].

Итак, через корневой повтор «безумный – неразумный» и синонимический повтор «неразумный – безрассудный» раскрывается главная черта, которая характеризует грешника – подверженность страстям, и как следствие –

отсутствие добродетельного, философского ума, несмотря на то, что грешник может быть хитер и коварен, что приводит такого человека к гибели и в этом мире, и в будущей жизни.

III. Корневой повтор как средство выражения антиномичности и противоречивости мира

Для художественного мира Книги Иова особую значимость представляют разного рода противопоставления, так как библейское пространство – это постоянное поле борьбы между Богом и дьяволом за души человеческие, а потому возникает необходимость изображения контрастных состояний людей, их поступков, праведных и греховных. В результате грехопадения человек пал, и возникло ранее неведомое противопоставление: земное – небесное, божественное – человеческое, и главная идея христианства – восстановление связи Бога с человеком и исцеление человеческой природы, поврежденной грехом.

Важное место в Книге Иова занимает конфликт антиномий тьмы и света, жизни и смерти, греха и праведности, истины и лжи.

Концептуально значимыми для Книги Иова являются противопоставления, реализованные в антонимических парах:

Праведность – грех: **«***И скажу Господу: В чем* ***грех*** *мой, о котором я не ведаю? И за что Ты так осудил меня? Или какая выгода Тебе от того, что я* ***согрешу****? Отчего Ты отвергаешь дело рук Твоих и благосклонно взираешь на совет нечестивых*?» (Иов. 10:2-3).

Основной конфликт Книги Иова заключается в вопросе: почему страдает праведник? Ветхозаветное мировоззрение однозначно связывало страдания с грехами, но сама проблематика, изложенная в данной книге, говорит о том, что люди уже тогда воспринимали подобную позицию как неполную и однобокую, видя, что зло не всегда наказывается на земле, а благородным людям выпадают страдания так же, как и злодеям. Соломон печалится о таком порядке вещей: «Всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как

добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всём, что делается под солнцем, что одна участь всем, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их; а после того они отходят к умершим» (Еккл. 9:2-3).

Друзья Иова следуют известной им ветхозаветной модели и предлагают Иову «покаяться» за то, чего он не совершал, а когда он отказывается, не только упрекают его в гордости, но и подозревают, что праведность его ненастоящая, обвиняя в страшных грехах: ограблении вдов и сирот, безжалостности к голодному и жаждущему, немилости к родным, которые попали в сложную ситуацию, хотя жизнь Иова была прямой противоположностью наговорам на него. Друзья Иова исповедуют простой принцип: «если ты страдаешь, значит, ты тайно согрешил». Однако такая позиция не знает жертвенности, когда согрешили одни, а пострадал за них другой. Иов уходит от простых религиозных формул, легких решений, связанных с тем, что человека всегда проще осудить и оставить его наедине со своим горем, поэтому его религиозный опыт оказывается более сложным и высоким.

Книга Иова, пожалуй, первая из ветхозаветных книг начинает связывать страдание не только с наказанием, но с испытанием. Сначала Иов задает вопрос: «Не испытание ли жизнь человека на земле?» По ходу своих размышлений праведник приходит к мысли, что происходящее с ним – испытание его веры: «Великому и сильному посылается страдание мое» (Иов. 9:22). Такой вариант стиха Иов. 9:22 мы найдем только в Эфиопской Книге Иова. Он основан на септуагинтальном варианте: «Великого и сильного губит гнев». Думается, что эфиопские книжники, будучи христианами, считающими Иова святым человеком, решили перевести стих толковательно, смещая в греческом тексте акцент с общих оценок на то, что несчастья Иова могут быть посланы только духовно сильному человеку. И такой перевод является одновременно и оправданием Бога, и оправданием Иова. Эфиопские христианские переводчики стояли на двух богословских позициях: Бог не ломает человека, а посылает ему соразмерное испытание, именно поэтому во время спора Господа с сатаной был

избран Иов, о котором в первой главе Бог говорит: «Ибо нет такого, как он, на земле человека» (Иов. 1:8). В переводе стиха Иов 9:22 авторы Эфиопской Книги Иова не вышли за пределы философского контекста речей Иова. Праведник называет себя в этой строке «великим и сильным», и это созвучно тому, что он говорит своим друзьям в другом стихе: «Не могу признать вас правдивыми, пока не умру, ибо не откажусь от своей непорочности» (Иов. 27:5). Утверждение своей праведности – одна из главных тем для спора Иова с другими героями этой книги.

Однако акцент в эфиопском переводе оказывается смещен: в греческой Септуагинте речь идет о том, что «гнев губит великого и сильного». Во-первых, читатель не знает: чей гнев губит «великого и сильного», так как в Книге Иова возможны два варианта понимания этого выражения. С одной стороны, в Книге Иова говорится, что, когда человек испытывает гнев и зависть, то он переживает саморазрушительные чувства: «Неразумного умертвляет гнев, безрассудного убивает зависть» (Иов. 5:2). С другой стороны, в Книге Иова говорится о том, что Бог может гневом своим поражать знатных, сильных людей: «Он уводит волхвов в плен, низлагает сильных земли; Он изменяет уста верных, постигает разум старцев; Изливает бесчестие на князей и милость Свою на смиренных» (Иов. 12: 19:21).

В связи с такой неоднозначностью уже коптский перевод Книги Иова в стихе Иов. 9:22 представляет собой экзегетический перевод: «Посему скажу я: «Он сокрушит великого и могучего в гневе». Коптские переводчики конкретизировали, чей гнев имеется в виду, очевидно, сравнив текст греческой Септуагинты с еврейским вариантом, где субъектом действия является Господь. Однако неясно, почему Бог губит «великого и сильного», потому что в Библии возможны две интерпретации: либо эти великие и сильные – гордецы, как, например, грешники, описанные в стихе Иов. 12:21, либо имеются в виду люди духовно «сильные», например, святые, о которых говорится в Псалме 78, в нем описывается, наоборот, гибель самых достойных: «Положиша трупия рабъ

твоихъ брашно птицамъ небеснымъ, плоти преподобныхъ твоихъ зверемъ земнымъ» (Пс. 78:2).

Таким образом, в стихе Иов. 9:22, переложенном на разные языки, происходит любопытная экзегетическая динамика. В еврейском тексте находит отражение трагическая мысль, которая встречается и в других книгах Ветхого Завета, заключающаяся в том, что Бог «губит и непорочного, и виновного». В греческом тексте Бог «губит великого и сильного», что до определенной степени снимает моральную неоднозначность, потому что в Библии «великим и сильным» чаще всего называют гордеца. В греческом тексте говорится о страдании Иова имплицитно, так как мысль автора развивается от общего к частному: от идеи, что Бог посылает страдания «великим и сильным», к теме испытаний Иова, о которых в стихе не говорится напрямую. В эфиопском переводе святой Иов пытается понять причину своего страдания, и через рассуждения о его бедах он приходит к мыслям о закономерностях возникновения страданий в мире. В данном переводе возникает не встречавшееся ранее в других текстах приращение смысла: эпитеты «великий и сильный» Иов относит к себе, и они воспринимаются в положительном смысле как «способный выдержать испытание», и это является аргументом для защиты его непорочности перед друзьями, которые однозначно считают обрушившиеся на Иова беды наказанием.

Иов признает, что никто не может быть безгрешен, «даже если один день жизнь его на земле» (Иов. 14:4-5). Праведник говорит, что и сам совершал грехи, но раскаивался в них: «И если я совершал большой грех, скрывал ли я его, Ибо я не стыдился перед множеством народа исповедать его, и если нищий нагим уходил от ворот моих, что бы мне дал всякий, кто меня слышит?» (Иов. 31:33-34) Однако праведник не знает за собой такого греха, за который бы расплатой было бы разрушение всей его прошлой жизни: **«***И скажу Господу: В чем* ***грех*** *мой, о котором я не ведаю? И за что Ты так осудил меня? Или какая выгода Тебе от того, что я* ***согрешу****? Отчего Ты отвергаешь дело рук Твоих и благосклонно взираешь на совет нечестивых*?» (Иов. 10:2-3).

«Какая Тебе выгода оттого, что я согрешу?» – вопрошал праведник Господа. О каком грехе Иова идет речь? Иов из-за болезни ограничен в возможности грешить. Он буквально прикован к своему «ложу на гноище». Однако этот грех назван в самом начале книги: «Похули Господа и умри» (Иов. 2:9). Именно от этого греха бережется праведный Иов. В речах страдающего Иова нет богохульства: «Потому уста мои не произнесут хулы, и душа моя не помыслит о грехе. Но я полагаю, я явлю вам истину, *сказав*, что я умру и что не откажусь от непорочности моей» (Иов. 27:4-5). Цель речей Иова – восстановление связи с Богом. Он опасается, что та религиозная модель, которой придерживаются его друзья, – единственно существующая, хотя его личный опыт говорит о другом. Главное желание Иова вовсе не вернуть прежнюю жизнь, когда он был богачом, пользовался уважением, когда с ним была его большая семья, и он был здоров. Он хочет восстановить свою связь с Богом, потому что, кроме страданий от болезни, скорби от потери близких, Иов переживает тяжелейшую богооставленность: «Какова сила у меня, чтобы мне вытерпеть это? Или каков срок жизни моей, чтобы вынесла это душа моя? Сила ли камня – сила моя, и плоть моя – из меди ли? Или не верил я в Него? Но помощь Его далеко от меня. Милосердие Его отвратилось от меня, не взглянет на меня Господь и не посетит меня» (Иов. 6:11-14); «Ибо Господь, открывший колчан Свой, ищет убить меня, и Он наложил узду на лицо мое». (Иов. 30:11); «Он обложил меня стенами – и не выйду. Лицо мое окружил тьмою. Совлек Он с меня украшенную *мантию* и с головы моей снял венец. Он всячески разорил меня, и я отхожу, и погибаю. Как дерево, срубил Он жизнь мою. Он мне воздал великой скорбью и поступил со мной, как с врагом. И гнев Его внезапно обрушился на меня, и выслеживавшие меня устроили засаду на путях моих» (Иов. 19:8-12).

Именно стремление преодолеть богооставленность заставляет праведника желать суда Божия, на котором он бы оправдался: «Может быть, Крепкий воззрит на меня, если же нет – убьет меня, а если нет, то я буду говорить и

судиться перед Ним, И это будет во спасение мне, потому что перед Ним не предстанет хитрость» (Иов. 13:15-16).
Иов не только верит, что Бог откроет ему причину его страданий, что было бы для него большим утешением, но и будет Свидетелем его праведности, потому что Господь, в отличие от людей, знает истину о рабе своем: «Ныне вот Свидетель мой в вышних, и Тот, Кто в небесах, знает *истину* обо мне» (Иов. 16:19). Встать «на весы правды» Иов надеется только после смерти, потому что чувствует, как убивает его болезнь: «О, когда бы Ты заключил меня в могиле и скрыл бы меня, пока не прошел гнев Твой. О, когда бы Ты сохранил меня, пока не вспомнил бы обо мне. Если будет человек жить после смерти, окончив дни жизни своей, то я потерплю, пока не рождусь вновь. И я отвечу Тебе, когда Ты позовешь меня. Не отвергай дело руки Твоей» (Иов. 14: 13-15).

Олимпиодор пишет об этих стихах: «Смысл сказанного таков: «О, если бы, – говорит Иов, – в то время, когда Ты гневаешься на меня, Ты охранял бы меня в аду (ибо тамошняя стража непреклонна) и не забыл бы меня окончательно, но положил мне срок тамошнего заключения!» Так Иов указал на причину, по которой он желает смерти. «Ибо без мучений, – говорит он, – находясь там под стражей, я жду воскресения. «Ведь если человек умирает, – говорит он, – прожив дни этой жизни, он не уходит в небытие, но жив душой, ожидая воскресения» [Олимпиодор].

Этой же идее посвящены стихи: «Чего же я не ведаю, чтобы мне достичь *престола Его,* и что случится со мною, когда я *приду* к концу своему? И Он откроет мне, если есть нечто, что я сделал, и я не удержу уст моих до тех пор, пока не оправдаюсь» (Иов. 23:3-4).

Иоанн Златоуст об этих строках писал так: «В этих словах содержится следующая общая мысль: «Кто поможет мне в том, чтобы Бог выслушал меня и ответил мне, так как оправдал бы меня?» А в частности: «О, если бы, – говорит, – обрести Бога, о, если бы достигнуть до Божественного престола, предстать, беседовать с Ним, состязаться и получить оттуда решение! О, если бы, находясь у этого Божественного престола, я выплакал все, что я претерпел, сказал бы и то,

что пережито мною, чтобы, говоря пред Ним, что я сделал и что выстрадал, по собственному опыту узнал, какое произнесет Он решение, какое укажет врачевство против моего неведения и наступит ли сильно, подвергая еще более тяжкому наказанию, или оставит угрозу! Если даже и употребит против меня большую силу и угрозу, то знаю я, однако, что у Него истина и что нелицеприятно делает обличения…» [Иоанн Златоуст].

Иов получает доказательства своей невиновности в «тайных грехах», в которых обвиняли его «друзья», уже на земле. В драме Иова выкристаллизовывается новый тип праведности – образ страдающего праведника, разрывающий равенство между страданием и грехом. А окончательно сформулирует новое отношение к болезням и бедствиям уже другой Праведник – Господь, сказавший: «Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нём явились дела Божии» (Ин. 9:3).

Жизнь – смерть: «Глаз мой***, видевший его, не увидит*** его больше***,*** и не узнает он больше дома своего» (Иов. 20:9). В этом стихе рассказывается о мгновенной смерти/наказании нечестивца: глаз лирического героя, только что видевший его живым, уже видит грешника умершим так быстро, как меняется рисунок облаков на небе. О таком толковании писал и Иоанн Златоуст: «То есть их погибель происходит внезапно, чтобы ты не думал, что их беды происходят по естественному стечению событий, но знал, что они совершаются по некоторой божественной и необычной силе. И не говори мне только о беззакониях, но и о жертвах, которые, хотя и приносились, были совершенно бесполезны» [Иоанн Златоуст].

Беспредельность – ограниченность: И сказал: «*Я затворил море воротами его, когда оно вышло из лона матери его. И Я сделал ему облако ризою, и повил его туманами. И положил ему предел, и поставил ему запоры и ворота. Доселе* ***дойдешь*** *и не* ***перейдешь*** *пределов своих, но в тебе разобьются волны твои»* (Иов. 38:8-11).

Море и змей являются древними шумеро-вавилонскими образами ада, которые из вавилонской литературы как аллегории перекочевали в еврейскую

книжность. Сохранились они и в Книге Иова: «Ужели я – море или дракон, что Ты устроил надо мною стражу?» (Иов. 7:12) [Юнгеров]; «Могуществом Своим Он усмиряет море. Уязвляет Он кита порицанием Своим. Затворы небесные чтят Его, и Он умертвил змея-отступника повелением Своим» (Иов. 26:12-13).

Первое, о чем нужно сказать, анализируя данный стих, это то, что в Эфиопской книге Иова варианта Иов. 7:12 нет. Септуагинтальный стих дан по переводу П. А. Юнгерова. Вместо него в Эфиопской Библии читаем: «Слезы были мне, как море, потому что Ты установил надо мною надзор». Выражение «я – море или дракон…», пришедшее еще из вавилонской литературы, для эфиопских книжников оказалось непонятным, и его восприняли как более простое сравнение «слезы, как море», то есть Иов очень долго и неутешно рыдал о своей участи.

О прочих примерах нужно сказать, что во всех случаях море и змей употребляются в одном контексте. Морю Бог определяет предел, ограничивает его, над змеем Господь также «устраивает надзор», «умерщвляет, уязвляет» его.

В христианской экзегезе «море» и «змей» являются синонимичными образами, потому что оба они являются аллегорией дьявола. Так, Нил Синайский о стихе Иов. 38:8-10 писал: «Сказано: «заградих море враты» (Иов. 38:8), то есть: милостынями Моими удержал Я злобу диавола, чтобы вся она, покрыв тебя внезапно, не потопила совершенно. Ибо по написанному: «творяй милостыни Господь» (Пс. 102:6), тем и творит, что щадит род человеческий и не дозволяет врагу искушать рачительных, сколько бы он захотел» [Нил Синайский].

Святитель Григорий Великий дает стиху Иов. 7:12 нравственно-аллегорическое истолкование: «Господь в этом мире зачастую настойчиво сдерживает и ограничивает Своим Божественным Промыслом бушующие, подобно морю, желания плотских умов. Ограничивая их могущество, Он не позволяет им погубить праведных, не дает им осуществить свои преступные намерения и устремления и порой даже лишает их – ради этого – не только земной власти, но и самой жизни. Кроме того, истолковывая значение образа морского чудовища, Двоеслов проводит здесь параллель все с тем же образом

левиафана-сатаны, упоминавшимся еще прежде Иовом (Иов. 3:8). Он ясно пишет о том, что упоминаемое здесь «морское чудовище» – это «наш древний враг». При этом святитель Григорий связывает присутствующий в словах Иова образ тюрьмы с речением апостола Петра из его Второго послания: «Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет. 2:4). Здесь в соответствии с речением Иова можно увидеть свидетельство о том, что Господь заключил сатану в некую «темницу», которая есть для него ограничение Божественным Промыслом разрушительной деятельности диавола в мире» [Малков 2014: 361-363].

Основываясь на толкованиях Григория Великого и Нила Синайского, можно сделать вывод, что строка «*Доселе **дойдешь** и не **перейдешь** пределов своих, но в тебе разобьются волны твои*» дает Иову надежду, что искушения дьявола в его жизни не бесконечны, и им положен предел, за границей которого у лукавого никакой власти нет. Более того даже те несчастия, которыми смущал искуситель Иова, попущены Богом до определенной меры, о чем говорится нам еще в самом начале Книги Иова (Иов. 1:12; Иов. 2:6). Только сам праведник об этом не знает и скорбит о том, что его беды не заканчиваются. Искушение Иова не обрывает даже смерть, которая могла бы остановить его мучения, которую он «обрел бы подобно сокровищу» (Иов. 3:21). Но откровение Бога в строке Иов. 38:11 заключается не только в том, что искушение Иова не безмерно, но и в том, что дьявол в этой борьбе с праведником потерпит поражение. Это значит, что искушения сатаны в конце концов не получат власти над Иовом и будут бесплодны. Лукавый потерпит поражение и в будущем, в тот день, когда «поразит Господь мечом Своим тяжелым и большим, и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» (Ис. 27:1).

В еврейском тексте во втором полустишии Иов. 38:11 есть эпитет «гордые», который почему-то опущен и в греческом, и в эфиопском текстах: «Доселе дойдешь, но не дальше, здесь замрут твои **гордые** волны» (перевод РБО), а известно, что дьявол – отец не только лжи, но и гордыни. Об этом

Феофилакт Болгарский писал, комментируя послание апостола Иакова: «А что Бог вселился в нас по великой любви к нам, это ясно выразил пророк, когда сказал, что ни Ангел, ни посредник, но Сам Господь; Он нас спасет (Ис. 33:22), по любви к нам и попечению о нас. Как же Спаситель даровал и большую благодать? Низложив наветника нашего сатану, почему и прибавлено: «Бог гордым противится». Ибо как не горд тот, кто возглашает: «И вселенную всю обиму рукою моею яко гнездо» (Ис. 10:14)?» [Феофилакт Болгарский 2009: 142].

IV. Корневой повтор как средство выражения предельности

Под «предельностью» мы понимаем идею высшей степени проявления качества, то есть данное понятие мы используем в том значении, в каком его употреблял А.Ф. Лосев в книге «История античной эстетики» [Лосев 1974: 258]. В Книге Иова много рассказывается о мире божественном и совершенном, выходящем за границы человеческого опыта, поэтому для его описания требуются предельные конструкции.

Книга Иова наполнена символами, образами, аллегориями, которые остаются актуальными в разные времена и для разных людей, следовательно, они должны представлять собой обобщенный опыт, который можно применить к различным жизненным ситуациям.

Корневой повтор является средством выражения предельности, что способствует типизации и абстрагизации образов. По мнению Л.В Зубовой, доведение значения до семантической предельности приводит к освобождению свойств слова и его потенциальных возможностей от узуальных реалий, к самостоятельному функционированию слова и грамматической модели на лексико-семантическом и грамматическом уровне. Далее она ведет к интенсификации признака вплоть до гиперболы [Зубова 1989: 20-21].

Так, например, через избыточный, доходящий до предела повтор корня «креп-» читателю передается идея всемогущества Бога: «Вот Крепкий укрепляет крепостию Своей, и кто сможет одолеть Его?» (Иов. 36:22). С одной стороны, Крепкий воспринимается как имя Божие, свидетельствующее о Его могуществе, с другой – «крепость» является свойством Бога, которое Он может передавать

людям, а также в стихе говорится, что Бог «укрепляет», то есть воздействует на человека так, чтобы и он был сильным.

V. Корневой повтор как средство выражения категории части и целого, единичного / частного и общего

В стихе: «*Знаю я, что* ***смерть*** *сокрушит меня, ибо дом всех* ***смертных*** *– земля*» (Иов. 30:23), – корневой повтор «смерть – смертных» имеет усиливающее значение, расширяющее смысл высказывания от единичного к общему, так как Иов переходит от размышлений о своей смерти к мыслям о том, что смерть суждена всем людям, и воспринимает этот факт как неизбежность. В этой строке также нужно отметить непрямую цитату из Книги Бытия: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься». (Быт. 3:19).

VI. Корневой повтор как средство выражения субъектно-объектных отношений

В художественном мире Книги Иова особую роль играют изменения в субъектно-объектных отношениях. В истории Иова рассказывается об отношениях Бога с человеком и человека с его ближними, поэтому особое внимание в ней уделяется описанию отношений взаимодействия.

Корневой повтор может быть средством выражения взаимнонаправленных отношений между субъектами: «*Но блажен муж,* ***увещеваемый*** *Богом и не осуждающий с возмущением* ***увещевания*** *Его*» (Иов. 5:17). Основные темы данного стиха: богообщение и смирение человека. Они раскрываются через описание взаимнонаправленных действий, связанных корневым повтором. Господь увещевает человека, исправляя его, а человек должен с наставлением Божьим смириться. А.П. Лопухин, размышляя об этой строке, писал: «Вразумление состоит в том, что наказуемый не раздражается, подобно глупцу, а приходит к сознанию своей греховности, смиряется пред Богом. Результатом этого и является блаженство, счастье вразумляемого. Бог смиренных возвышает и спасает; подобный же удел ожидает и вразумившегося» [Лопухин 1907: 30].

VII. Корневой повтор может выступать как средство редупликации суждения

«*О, если бы вы **взвесили** скорбь мою и положили бы на **весы** болезнь мою! Истинно, она тяжелее песка морского*» (Иов. 6:2). В этом стихе мы имеем дело с удвоением, как структурным, так и смысловым. Сама фраза разделена на две части, которые идентичны друг другу, как по смыслу, так и по структуре. Такое построение текста наводит на мысль о двукратном изложении одной и той же идеи с целью усиления. В церковнославянском переводе Библии корневой повтор присутствует, но иначе, чем в современном тексте: «Аще бы кто **веся извесил** гнев мой, болезни же моя взял бы на мерило вкупе». Корневой повтор в церковнославянской строке совсем иной, чем в русском переводе: «веся – извесил», а вместо русского «весы» используется слово «мерило», поэтому корневой повтор имеет другую структуру. В церковнославянском тексте корневой повтор полностью находится в первом полустишии, тогда как в русском переводе корневой повтор выполняет, помимо усилительной функции, когезионную, связывая обе части стиха. Церковнославянский перевод Иов. 6:2 является точной грамматической копией с греческого текста: «εἰ γάρ τις **ἱστῶν στήσαι** μου τὴν ὀργήν τὰς δὲ ὀδύνας μου ἄραι ἐν ζυγῷ ὁμοθυμαδόν» [Подстрочный перевод Ветхого и Нового Заветов на русский язык]. Слова **ἱστῶν στήσαι** можно перевести как «взвешивая, поставил на весы», а во второй части стиха встречается фраза: «ἄραι ἐν ζυγῷ», которая по смыслу является не корневым, а синонимическим повтором, так как означает то же самое – «поставить на весы». При использовании слова «ζυγῷ» в значении «весы» возникает эффект приращения смысла, так как это слово многозначное и у него есть негативные коннотации. Слово «ζυγός» в первом своем значении имеет смысл «ярмо», но уже Аристотель этим словом называл поперечный брус, и из этой лексемы по метонимическому сходству образовалось значение «весы». Однако, кроме прямых значений, слово «ζυγός» имеет переносные смыслы, и на них нужно обратить особое внимание. В метафорическом значении это слово обозначает «иго», «бремя». В Библии также встречается это слово в непрямом значении:

«Я прогневался на народ Мой, уничижил наследие Мое и предал их в руки твои; а ты не оказала им милосердия, на старца налагала крайне тяжкое **иго (ζυγόν)** твое» (Ис. 47:6); «Сокрушил Бог **бремя (ζυγόν)** грешников, **ярмо (ζυγόν)** правителей» (Ис. 14:5); «Отец мой наложил на вас тяжкое иго **(ζυγῷ)**, а я увеличу иго **(ζυγόν)** ваше; отец мой наказывал вас бичами, а я [буду бить вас] скорпионами» (2 Пар. 10:11).

В стихе «*О, если бы вы* ***взвесили*** *скорбь мою и положили бы на* ***весы*** *болезнь мою!*» (Иов. 6:2) фраза «положили бы на весы болезнь мою» в оригинале на греческом языке может иметь два смысла. Прямой смысл лежит на поверхности: Иов хотел бы, чтобы окружающие его люди, особенно друзья, которые пришли его утешить, верно соотнесли его дела и то наказание, которое его постигло. Но за счет многозначности греческого слова «ζυγός» появляется второй неочевидный смысл, обусловленный контекстом. Слова «ὀδύνας» и «ζυγῷ» оказываются в одном полустишии, и между ними возникает ассоциативная связь из-за наличия у каждого из них отрицательных коннотаций: если для «ὀδύνας» («боли, страдания») отрицательные значения являются прямыми, то слово «ζυγῷ» в переносном смысле значит «иго, бремя». Таким образом, для грекоязычного читателя возникало ассоциативное соответствие: болезнь для Иова – бремя, которое приносит ему страдание.

Переводчики Библии короля Якова вовсе отказались от повторяющихся структур в пользу общедоступности текста: «Oh, that my grief were fully weighed, And my calamity laid with it on the scales!» (Job. 6:2) [KVJ 2005]. В Библии короля Якова стих Иов. 6:2 соединен только синтаксическим параллелизмом, что может косвенно свидетельствовать о том, что для авторов перевода сохранение формального сходства с оригиналом, то есть использование тех же поэтических приемов (корневого повтора), не было принципиально. Место корневого повтора занял синонимический. Лингвистические возможности соблюсти корневой повтор в английском тексте есть: глагол «weigh» означает «взвешивать», а «weigher» – весы. Значит, корневой повтор не был соблюден намеренно. Причину такого подхода можно обнаружить в том, что западные христиане

ориентировались в этом месте не на Септуагинту, а на авторитет Вульгаты, в которой корневой повтор греческого текста был не соблюден, а однокоренные слова заменялись синонимами: «Utinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui, et calamitas quam patior, in statera!» (Iob. 6:2)

VIII. Корневой повтор как средство выражения одновременности действия и результата

«И ты, ты говоришь: «Сердце мое ***чисто****», – и воздеваешь руки свои к Нему. Но если что* ***нечистое*** *на руках твоих, то удали его от себя, и не будет места заблуждению в сердце твоем. Тогда будет* ***светлым*** *лицо твое, как вода чистая, и Он* ***очистит нечистоту*** *твою, и не будешь бояться. И забудется скорбь твоя, как волна пробежавшая и уже отшумевшая. И молитва твоя будет* ***светла****, как рассвет, и как полуденное солнце взойдет жизнь твоя»* (Иов. 11:13-17). В данном отрывке мы наблюдаем два действия, которые происходят одновременно, и идея этой одновременности выражается через корневой повтор: Иов говорит о том, что сердце его чисто и одновременно воздевает руки к Богу в молитве. В Книге Иова через корневой повтор реализуется структура: «действие – результат». Так, друг Иова, Элифаз, предлагает ему покаяться, и тогда будет «молитва его светла, как рассвет, и будет светло лицо его». Ошибка Элифаза заключается в том, что он назойливо навязывает другому человеку покаяние, не разобравшись в его проблемах и не поняв, что сейчас Иов находится в крайне взволнованном состоянии, а трудно исповедоваться без мира в душе. Полезные советы Элифаза оказались несвоевременными.

4.1.2. Корневой повтор как средство создания особого «поэтического языка» Эфиопской Книги Иова

Корневой повтор выступает в качестве одного из важнейших средств создания особого «семантического универсума» (А. Вежбицкая) в «поэтическом языке» (идиолекте) Книги Иова, участвуя в разного рода семантических преобразованиях, в эстетическом приращении смысла в значении слов и

выражений, в речевой актуализации окказионализмов и потенциальных слов, а также в формировании других смыслопорождающих эффектов.

I. Совмещение повторов разного типа

Рассмотрим различные типы повторов, находящихся в едином крупном контексте: «*Разве как смотрит смертный, смотришь Ты,* ***или как видит человек****, Ты* ***видишь****? Разве* ***как дни*** *человека,* ***дни*** *Твои, или* ***годы*** *Твои подобны* ***годам*** *прочих живущих, Раз Ты* ***расследуешь*** *грех мой и* ***исследуешь*** *нечестие мое? Ибо знаешь, что я не сделал никакого беззакония»* (Иов 10:4-7). Основной корневой повтор «**расследуешь – исследуешь**», и он носит усилительный характер. Однако выразительность этому отрывку придает совмещение разных типов повторов. Весь исследуемый текст представляет собой ряд риторических вопросов, которые связаны и по смыслу, и синтаксически, и стилистически. На самом деле во всех риторических вопросах Иов спрашивает одно и то же: люди могут ошибаться и не знают суда Божия, поэтому осуждают меня. А почему меня «осудил» Бог, Который знает, что я не делал беззаконий? Риторические вопросы связаны не только по смыслу, но и общей грамматической структурой предложений. Они со стилистической точки зрения объединены анафорой: «***«Разве*** *как смотрит смертный, смотришь Ты, или как видит человек, Ты видишь?* ***Разве*** *как дни человека, дни Твои, или годы Твои подобны годам прочих живущих…»*

Внутристиховая гармония поддерживается многообразием разноуровневых повторов. Полиптотические пары повторов «видит – видишь», «смотрит – смотришь» создают для читателя эффект изменения точки зрения, когда видение ситуации человеком сравнивается со всеведением Божьим, ведь если «смертный» имеет право на ошибку, то Бог – нет, оттого недоумевает Иов, не зная ответа на вопрос: отчего он подвергается такому тяжелому испытанию? И только в момент откровения Божия праведник находит успокоение.

Этой же цели подчинены повторы форм слов «дни», «годы – годам» в стихах Иов. 10:4-7. «Дни» и «годы» в данном случае являются распространенной в Книге Иова аллегорией мудрости. Так сам Иов говорит:

«В долготе лет – мудрость, и в долгой жизни – знание. У Него мудрость и сила, у Него совет и разум» (Иов. 12:12-13). Вечность Бога для Иова непосредственно связана с мудростью, потому что Он, не ограниченный временем, может смотреть на жизнь в целом, в то время как люди не знают будущего, следовательно, могут неверно оценивать события в настоящем, потому что даже опыт старцев субъективен и ограничен их собственной жизнью, знанием истории и преданий. Бог же знает не только судьбы всего мира, но и тайное в человеческом сердце, чего не ведает ни один «старец», даже если он «старше отца Иова по дням своим» (Иов. 32:4).

Корневой повтор «*Раз **Ты расследуешь** грех мой и **исследуешь** нечестие мое?»* представляет собой синтаксический параллелизм, где первое и второе полустишия тождественны по содержанию. В полустишиях использованы два типа повторов, играющих когезионную роль: синонимический (нечестие – грех) и корневой. Повтор синонимов позволяет понять, что, с одной стороны, в обеих частях стиха имеется в виду одна и та же ситуация, а с другой – помогает избежать слишком выраженной тавтологии.

Стихи «Разве *как дни человека, дни Твои, или годы Твои подобны годам прочих живущих, Раз Ты расследуешь грех мой и исследуешь нечестие мое?»* (Иов 10:5-6) являются риторическими вопросами, потому что Иов считает, что всезнающий Бог ведет себя, как обладающий ограниченным опытом человек, и поэтому праведник не может понять причину того, что он чувствует богооставленность. В один из моментов горестных размышлений Иов с печалью обращается к Богу: «Твои руки сотворили меня и вылепили меня, а затем Ты изменился и умертвляешь меня» (Иов. 10:8). Этот вопрос так и остается «риторическим» для страдальца до Теофании – Богоявления.

II. Деиксис

Под понятием «деиксис» автор исследования вслед за Н.А. Сребрянской понимает: «Эксплицитную или имплицитную ссылку в семантике языковой единицы на лицо, место и время события с позиции наблюдателя, имеющего

субъективно далекую или близкую локацию в пространстве и во времени по отношению к оцениваемому событию [Сребрянская 2005: 18].

«*На ложе из* ***камней*** *засыпает он, среди* ***каменистых мест*** *обитает. И если земля поглотит его, то она отречется от него, скажет: «Никогда не видала его». Ибо таково падение нечестивых, и другие вырастут от земли*» (Иов. 8:17). В стихе вторая часть корневого повтора «камней – каменистых» конкретизирует утверждение в первом полустишие и поясняет его. Первая часть стиха рассказывает, что грешник в наказание за свои беззакония может лишиться дома и ночевать на земле или оказаться изгнанником в пустыне. В исследуемых стихах лексема «камни» является метонимией, и вторая часть корневого повтора помогает читателю понять, что имеются в виду именно каменистые места – пустыня.

4.1.3. Корневой повтор как средство создания идиостиля Эфиопской Книги Иова

Корневой повтор является важнейшим средством формирования разнообразных стилистических приемов в идиостиле Книги Иова – тропов и фигур. Это еще раз доказывает богатство и разнообразие возможностей корневого повтора в плане реализации стилеобразующей функции.

I. Корневой повтор в создании тропов

Под **тропом** понимается «употребление слова в непрямом (переносном) значении для характеристики какого-либо явления при помощи вторичных смысловых оттенков, присущих этому слову и уже непосредственно не связанных с его основным значением» [Тимофеев, Тураев 1974: 427].

Корневой повтор участвует в создании **метафоры**: *«На* ***весах*** *не будет она (Премудрость – прим. А. Надежкин) легче Офирского золота; ни неподдельный мрамор, ни сапфир не* ***перевесят*** *ее»* (Иов. 28:16). Премудрость Божия в этой метафоре скрыто сравнивается с драгоценностями: золотом, мрамором, сапфиром и «перевешивает» их, потому что богопочитание и уклонение от зла, в которых и заключается Премудрость, для верующего ценнее земных богатств.

В данном стихе, в котором полустишия объединены корневым повтором, встречается иной тип метафоры – аномальная, где абстрактное существительное «Премудрость» приобретает конкретный признак: ее можно «взвесить» на весах, она «тяжелее», чем драгоценные камни. Абстрактное существительное сравнивается с конкретными по признаку веса, и в этом случае лексема «тяжелее» означает «значимее, важнее». Читатель понимает, что «весомость» – это некое особое качество, не связанное с понятием «физической тяжести», потому что Премудрость Божия сравнивается с дорогими камнями и металлами: серебром, золотом, мрамором, топазом, сапфиром, – чья значимость определяется не массой, а трудностью добычи, красотой, редкостью. Через скрытое сравнение мы открываем другую метафору в тексте: Премудрость Божию найти труднее, чем золотой клад и драгоценности, потому что «от всех и от всего она сокрыта; она есть принадлежность Бога, и человек может достигнуть ея благочестием и удалением от зла» [Епископ Ириней 1871: 21].

Корневой повтор может участвовать в создании **аллегории**:

«Вкусит он яд ***змеиный****, и язык* ***змей*** *умертвит его»* (Иов. 20:16).

В данном стихе мы видим аллегорию. Под «змеиным ядом» обычно понимают неправедно наживаемое богатство, которое потом погубит нечестивого [Лопухин 1907: 65], что имеет под собой основание, так как «вкушать» в языке Книги Иова часто означает «наслаждаться временными земными благами»: «Но один умирает в великом спокойствии, потому что насытился радостями и наслаждениями, И утроба его полна жира, и костный мозг его разливается. А иной умирает с огорченной душой, не вкусив в жизни ничего доброго» (Иов. 21:23-25). А другое аллегорическое толкование «змеиного яда» восходит к Оригену, который «под «желчью аспидов», таящейся «под языком» лицемеров, о которой говорит друг Иова – Софар (Иов. 20:12-14), понимает яд их противного истине учения» [Малков 2014, 516-518].

II. Корневой повтор в создании стилистических фигур

Под **стилистической фигурой** понимается «необычные синтаксические обороты, служащие для украшения речи. Не вводя какой-либо дополнительной

информации, они изменяют эмоциональную окраску текста, индивидуализируют речь автора» [Тимофеев, Тураев 1974: 353].

В идиостиле текста Книги Иова корневой повтор часто принимает участие в создании стилистической фигуры **эллипсиса:** «*И даровал Господь Иову **вдвое** больше всего, что он имел прежде, еще же **удвоив блага его»*** (Иов. 42:10). «Блага его» – дополнение переводчика. И церковнославянский, и эфиопский текст калькируют греческий усеченный вариант: «И даде Господь **сугубая**, елика бяху прежде Иову во **усугубление**», что можно перевести как «И дал Господь вдвое больше, чем было прежде Иову, в удвоение».

4.2.1. Полиптот как средство создания особого «поэтического мира» в художественном языке Эфиопской Книги Иова

Полиптот – важнейшее и самое распространенное из повторов средство создания особого «поэтического мира» Книги Иова, посредством которого в ее художественной речи воплощаются такие концептуальные доминанты, как противоречивость и предельность, по-особому репрезентируются категории единичного / множественного, субъектно-объектные отношения, отношения тождества и пр.

I. Полиптот – средство выражения отношений противопоставления однородных субъектов конфликта

*«Он потрясает **народы** и губит их, и Он же объединяет **народы** и направляет их*» (Иов. 12:23) В этом стихе показана амбивалентная роль Бога в судьбе людей, когда одни народы по грехам их наказываются, подобно сынам Эдома (Пс.136:7-9), а другим, которые ходят путями Божьими, Господь покровительствует (Исх. 13:21).

II. Полиптот – средство редупликации суждения

*«Да будет тот **день тьмою**, и Господь на небесах да не взыщет его, и свет да не придет на него. Но да поглотит его **тьма** и тень смертная, и мрак да найдет на него, да будет проклят тот **день»*** (Иов. 3:4-5). Иов в этих стихах дважды проклинает день своего рождения, желая, чтобы «день тот стал ночью». Однако

только ли этот день проклинает Иов? Ответ подразумевается, и этот вопрос не кажется загадочным.

Светский исследователь М.И. Рижский понимает стихи третьей главы Книги Иова именно так: «Проклял «день свой» означает свою судьбу. (…) «День тот да будет тьмою» – намек на Книгу Бытия (Быт.1:3-5), в которой Бог взыскал из вечной тьмы первый день, осияв его светом. (…) В Септуагинте вместо «зачат мальчик» стоит «вот мальчик», но версия Септуагинты может быть правильной. В таком случае Иов имел в виду и день, и ночь своего рождения. Так же переводят это место Беер, Будде, Дум, Эрлих» [Рижский 1991: 87].

М.И. Рижский в проклятии Иова видит только частную жалобу человека на свою судьбу, что он был приведен в мир для тяжкого страдания, а суть проклятия Иова состоит в логике «обратного действия»: как первый день повелением Господним просиял из тьмы, так день рождения Иова его проклятием должен был бы во тьму вернуться. Рассматривая точку зрения М.И. Рижского, мы должны задать вопрос: так ли понимали этот стих древние толкователи? И о себе ли только печалится праведник?

Григорий Великий об этих строках писал, что «под тем проклинаемым праведником днем понимаются не только обстоятельства порабощения человеческого рода греху, но и их первопричину – самого сатану. «День» здесь оказывается как бы переносным именованием диавола, который есть тьма; который некогда был «днем» – благим Ангелом света, но ныне превратился в ночного духа богопротивления. При этом в своем извечном притворстве темный дух постоянно и лживо сулит человеку свет: так, он обещал Адаму и Еве, что они – в результате вкушения райского плода древа познания добра и зла – станут как Боги (Быт. 3:5). Более того: эта тьма способна не только обещать человеку день, но и сама по себе прикидываться истинным и благим днем, приманивая нас ложным светом земных удовольствий и греховных наслаждений и, однако, при этом ни на миг не переставая быть все той же тьмою богоборческой воли» [Малков 2014: 222-225].

Далее П.Ю. Малков приводит слова Олимпиодора: «Подобным же образом понимает эти слова и Олимпиодор, считающий, что Иов здесь именует тьмой и тенью смертной самого диавола. По его мысли, страдалец молит Бога, чтобы это состояние – тьмы и смертной тени – обратилось против самого губителя человеческого рода. Олимпиодор также пишет и о том, что в духовном смысле эти слова Иова: «День тот да будет тьмою (Иов. 3:4)», – следует понимать в качестве обращенного к Богу прошения, чтобы этот ложный день, который на самом деле является самой темной ночью греха, не имел возможности притворно казаться кому-либо днем добродетели. Олимпиодор пишет: в соответствии с духовным пониманием этих слов Иов «желает, чтобы грех проявлялся в своей собственной подлинной порочности, дабы он не имел силы притворяться добродетелью, но был узнан как мрачная и смертоносная сила, которой следует отвращаться и избегать» [Малков 2014: 222-225].

Восточный святой преподобный Ефрем Сирин писал, что в этих стихах имеется в виду день грехопадения: «Узри здесь причину, которая привела Эммануила к новому рождению во плоти. Верно, причиной прихода Христа стал грех мира» [Ефрем Сирин].

Некоторые современные библеисты также считают, что Иов проклинает не столько свою несчастную судьбу, сколько день грехопадения, из-за которого стали возможны страдания на земле: «Иов проклинает день, когда он родился и ночь своего зачатия. Однако он говорит не только о своём страдании, вот что важно понять. Само существование человека в этом мире есть страдание, а «день рождения и ночь зачатия», – вот начало страданий человека в этом мире. Откуда произошёл этот мировой порядок? Он не Богом сотворён. Этот порядок возник при участии некоего разумного существа, дьявола, который имеет символическое именование «левиафан», обычно переводимое *словом* «дракон» на греческий *язык*, или «змий» – на русский и старославянский *языки*. И другое его имя – «денница» или «утренняя звезда» (люцифер). Иов желает, чтобы «тот день», день его рождения и день грехопадения человечества, погиб. Как? Чтобы этот день «был изъят из череды дней, чтобы он не числился ни в какие дни года

и месяца». Вот для человека это несбыточное желание: сделать прошедшее небывшим. Изъять тот день грехопадения из череды дней может лишь тот, кто в будущем одолеет левиафана. Понятно, о ком говорит Иов. Подразумевается, что одолеет левиафана Мессия» [Авдеенко].

Таким образом, многие библеисты согласны с тем, что Иов проклинает не только свою судьбу, но и причину возникновения зла на земле. Такое взаимопроникновение общего и частного не редкость для Библии. Обращение к одному человеку в Писании может быть истолковано как обращение ко всему человеческому роду: «Разве ведомо тебе то, что было прежде тебя, перед тем как родился ты, перед тем как сотворен был человек на земле?» (Иов. 20:4) В этом стихе друзья Иова одновременно спрашивают праведника: знает ли он жизнь древних, потому что его судьбой не ограничивается человеческий опыт, и знает ли он тайны миротворения, тайны Божии, которые старше сотворения человека? Друзья Иова задают ему первый вопрос как личности, а второй – обращен ко всему человеческому роду.

III. Полиптот – средство выражения отношений тождества

*«Искупите ли вы **душу** мою **душами** вашими?»* (Иов 16:4). Первое, на что нужно обратить внимание, это вариативность стиха. В переводе П.А. Юнгерова по Септуагинте читаем: «И я, подобно вам, могу говорить: если бы душа ваша находилась на месте моей, тогда и я поражал бы вас словами и кивал на вас головою моею» [Интернет-источник: Юнгеров]. Профессор отмечает сложность данного стиха, так как в александрийском списке Септуагинты, как и в Вульгате, в еврейском тексте, добавлено второе употребление словосочетания «**души** моей», а в древнегреческом и славянском переводах слово «души» опущено [Интернет-источник: Юнгеров]. Таким образом, полиптот возможен только в еврейском тексте, александрийском кодексе, и Эфиопская Книга Иова следует этой традиции, сохраняя данный прием. Далее нужно понять, что стих Иов. 16:4 не был передан дословно, а стал предметом интерпретации эфиопских книжников, и понимание его отличается от смысла той же строки в Септуагинте. В греческом тексте, действительно, есть отношение тождества, выражаемые

повтором «душа – души» (повтор эксплицитно выражен только в александрийском списке), и греческий стих имеет смысл: если бы вас поразило бы мое несчастье, то я также мог бы вам читать бесполезные нравоучения, которые бы вас только печалили. А в эфиопском тексте смысл речи Иова оказывается несколько смещен: он вовсе не говорит о бесполезности речей друзей Иова и не предлагает им почувствовать себя «на его месте». В эфиопском тексте речь идет о более глобальных проблемах. Иов говорит: «Искупите ли душу мою душами вашими?» Из этого вопроса вытекают сразу две темы для размышления. Первая проблема близка проблематике Иов. 16:4 в греческом тексте. Праведник как бы говорит: если бы была возможность для вас пожертвовать собой ради меня, чтобы спасти меня от наказания, вы бы все испугались. Легко вы можете только осуждать. А вторая проблема связана с уже упоминавшейся в тексте проблемой грехопадения. Поскольку все согрешили в Адаме (Рим. 5:12), то ни один человек даже при желании не может самопожертвованием избавить от наказания за грехи другого, взять вину своего ближнего на себя, чтобы отвести от него гнев Божий, потому что все люди «отравлены» греховным повреждением, и нет среди них Чистой Жертвы, которая бы могла искупить человека. Из этого делается вывод, что друзья Иова ничем не могут ему помочь, облегчить его страдания. Эта тема продолжает развиваться в Книге Иова: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его. Истаивает сердце мое в груди моей!» (Иов. 19: 25-27 (по Синодальному переводу). Свое искупление святой Иов воспринимает пророчески – как событие, относящееся к «последнему дню», дню воскресения из мертвых. Спасения он ждет не от людей, а от Бога.

IV. Полиптот – средство акцентуализации внимания на важном понятии

«*Я знаю, что от* ***руки*** *моей исходит обличение мое, а* ***рука*** *Его стала тяжела для меня и вырвала стенание из груди моей*» (Иов. 23:2). Образ руки в данном

случае является аллегорией действия. Иов понимал, что с точки зрения ветхозаветной концепции праведности он обличается своей болезнью и своими страданиями, потому что праведники не страдают и им не посылаются болезни, поэтому его жалобы для окружающих кажутся неубедительными, а речи его чересчур «дерзкими». Его друзья продолжали считать Иова нечестивцем и принуждали покаяться в «тайных грехах». Свое страдание и свои речи называет Иов «рукой моей». Наказание Божие, несчастья, которые попустил Бог совершиться с Иовом для испытания Своего праведника, он называет «рукой Бога»: «Пожалейте меня, пожалейте, друзья мои! Ибо это рука Господня коснулась меня» (Иов. 19:21).

Эфиопским книжникам, очевидно, показалось непростым выражение «χεὶρ αὐτοῦ βαρεῖα γέγονεν ἐπ᾽ ἐμῷ στεναγμῷ» («рука Его оказалась тяжела для стона моего») [Подстрочный перевод Ветхого и Нового Заветов на русский язык], поэтому переводчики воспользовались обертональным переводом «рука Его вырвала стенание».

А.П. Лопухин считает, что выражение «рука Его» употреблено в переносном смысле и означает «страдание от Бога, наказание Божие». Смысл этого выражения таков: «страдания мои тяжелее стонов моих». Такое понимание подтверждается примерами из самой Книги Иова и из Псалтири (Иов. 1:11; Иов. 2:5; Пс. 31:4; Пс. 37:3 и т. п). Буквальный перевод еврейского чтения данного места такой: «Моя рука тяготеет над моим воздыханием», – я принуждаюсь к продолжению воплей, жалоб» [Лопухин 1907: 78].

А.П. Лопухин отмечает, что переводчики Септуагинты в этом случае воспользовались не метафорическим, а прямым значением слова «рука» и переводили эту строку буквально, но из-за различий в оттенках смысла писали не «рука моя», то есть Иова, как было в масоретском тексте, а «рука Его», то есть Бога. Таким образом, получалось, что Иов плачет и скорбит от ниспосланных ему испытаний, которые были для него весьма тяжелы. Различия смысла между Септуагинтой, которой в общем следует эфиопский текст, и масоретской версией очень тонкое. В еврейском тексте Книги Иова внимание

читателя фокусируется на значении «принадлежности»: «**мои** страдания тяжелее стонов моих», а в Септуагинте подчеркивается, что страдание Иова происходит по попущению Божию, Который ищет у Иова праведности и терпения выше сил человеческих, хотя в минуту тяжелых испытаний Иов надеется, что и награда его будет больше той, что можно получить в земном мире: «Но когда я вновь буду на земле, обновится кожа моя. Это я знаю в самом себе, око мое видело сие, а не другой человек. Все это у меня совершилось во внутренности» (Иов. 19:26-27).

V. Полиптот – средство противопоставления концептуально важных понятий:

грех – праведность: *«Если я согрешу, Ты стережешь меня и не оставишь чистым от **беззакония** моего. Ибо, если совершу **беззаконие**, горе мне, и, если я буду праведен, не смогу посмотреть в небеса, ибо я преисполнен бесчестием»* (Иов. 10:14-15). Иов противопоставляет праведное поведение греховному, четко различает эти понятия и нормой признает праведность. Однако моральные нормы общества того времени однозначно толкуют болезнь праведного Иова как наказание Божие, а его состояние как «проклятое», потому что, согласно представлениям того времени, Бог посылает беды только грешникам. Из-за его болезни окружающие смотрят на него как на нечестивца и провоцируют праведника на открытое богоборчество («Похули Бога и умри» (Иов. 2:9). Иов знает, что, если согрешит, то точно будет подвергнут наказанию, и такой выбор невозможен для него, но, с другой стороны, он видит, что и праведность его не стала гарантией земной жизни без несчастий.

Его слова похожи на слова царя Соломона из Книги Притч: «Всему и всем – одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всём, что делается под солнцем, что одна участь всем, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их; а после того они отходят к умершим» (Еккл. 9: 2-3). Мудрецы Ветхого Завета: Соломон,

Иов, Малахия (Мал. 3:15) – замечали, что в земной жизни праведникам и грешникам не всегда воздается справедливая мера, а после смерти, по представлениям Ветхого Завета, и добрые, и злые люди отправлялись в «безвидное место», в шеол, то есть ветхозаветный ад, потому что еще не сошел Искупитель, Который бы освободил человечество от уз ада. О грядущем Мессии верующие в Единого Бога знали только пророчески, а представление о загробной жизни в Ветхом Завете печалило людей, которые жаждали правды Божьей.

Однако слова Иова вряд ли могут говорить о безразличии Бога к греху или праведности, о чем можно услышать в речах Элиуса, который пытается доказать Иову неполноту и неполноценность человека перед Богом как праведного, так и грешного: «От мужа, подобного тебе, грех твой и от сыновей живущих – праведность твоя» (Иов. 35:8).

Христианские толкователи, анализируя стих Иов 10:15, говорили, что Иов знал, что в ветхозаветные времена было мало личной праведности для спасения души. Так, Дидим Слепец писал о том, что Иов знал о первородном грехе, который омрачал личную праведность человека, делал ее недостаточной для спасения: «Исходя из такого чтения библейского текста восточные древние экзегеты утверждают, что, говоря о своем беззаконии, Иов ведет речь здесь отнюдь не о собственном, личном грехе, но именно о грехе первородном, лежащем на всех людях, в том числе – по признанию Иова – и на нем. Тем самым, по Дидиму Слепцу, Иов «показывает, что по преемству от Адама грех переходит на всех людей. Мы говорим, что святые подлежат преступлению не по своей воле, но по преемству, как было сказано... И о святых следует помышлять, что они имеют прегрешение не произвольное, поэтому и сказано: ибо все согрешили (Рим. 3:23)» [Малков 2014:417-419].

Свет – тьма: «*Да погибнет день, в который я родился, и ночь, в которую сказано: «Вот мальчик». Да будет тот день* ***тьмою****, и Господь на небесах да не взыщет его, и* ***свет*** *да не придет на него. Но да поглотит его* ***тьма*** *и тень смертная, и мрак да найдет на него, да будет проклят тот день. И ту ночь да*

*поглотит **тьма**: не будет она среди дней года, да не сочтется в днях месяца. Так обернется та ночь страданием: ни радость, ни утешение да не придут на нее. Но да проклянет ее Тот, Кто проклинает день тот, Тот, Кто растерзает великого кита. Да померкнут звезды ночи той, да пребудут они там, где не увидят они **света**, Потому что они не затворили дверей лона матери моей, да не увидят они звезды утренней, когда она восходит, потому что они не удалили болезнь мою от глаз моих»* (Иов. 3:3-10). В данном контексте святой Иов обращается к событиям, изложенным в Книге Бытия, в которой рассказывается, что свет был отделен от тьмы. Возвращение «дня» во тьму означает возвращение его в состояние до сотворения мира. Иову хотелось бы, чтобы дня его рождения Бог никогда не творил. О том, что лучше бы он не рождался, чем терпеть муки от болезни и потерь близких, говорит и сам Иов: «Почему я не умер, когда Ты вывел меня из материнской утробы и еще ничей глаз меня не видел? И не стал бы я как небывший? И почему я, родившись, тотчас не сошел в гроб, и, выйдя из утробы, не упокоился в могиле?» (Иов. 10:18-19).

Интересно рассмотреть строку: «*И ту ночь да поглотит **тьма**: не будет она среди дней года, да не сочтется в днях месяца»* (Иов. 3:6). Из книги Бытия мы знаем, что «Бог тьму назвал ночью» (Быт. 1:5), потому уже во фразе «ночь ту поглотит тьма» читатель должен почувствовать некую тавтологию. Ночь, согласно Библии, и есть тьма. В связи с этим мы должны понять, что речь идет о какой-то особой тьме. Возможно, имеется в виду тьма до сотворения мира, которая еще не стала «ночью», потому что не была отделена от дня, еще не был сотворен свет, а тьма не имела своего имени «ночь». Именно такой «тьмой, в которой еще нет света», которой еще не коснулся Бог словом Своим, проклинает Иов ночь своего рождения.

Первое, что мы узнаем о свете, читая Библию, что он «хорош». Свет был первым, что благословил Господь, когда творил мир. Тьма до света – это мир до первого Божьего благословления, так и Иов из-за тяжелой болезни не может благословить начало своей жизни, и, наоборот, проклинает его, как бы «лишая»

всего доброго: «*Так обернется та ночь страданием: ни радость, ни утешение да не придут на нее»* (Иов. 3:7).

Дидим Слепец писал, что «под наступлением в мире власти этой ночной тьмы также следует понимать все тот же миг грехопадения первых людей, оказавшийся моментом наступления духовного беспросветного мрака для всего человечества, преодолеть который своими силами люди способны не были. Как пишет Дидим, «святой не хочет сопричислить к числу дней года день грехопадения, ставший скорбным по той мрачной причине, и ночь, называемую беспросветной, ибо теперь невозможно, чтобы путем покаяния к человеку пришло какое-либо исправление» [Малков 2014: 225].

В проклятии Иова есть два высказывания – тавтологическое и алогическое. Ложной тавтологии мы уже коснулись выше. А алогическим высказыванием являются строки: «*Да померкнут звезды ночи той, да пребудут они там, где не увидят они* ***света****, Потому что они не затворили дверей лона матери моей, да не увидят они звезды утренней, когда она восходит, потому что они не удалили болезнь мою от глаз моих»* (Иов. 3:9-10).

Обычно звезды сами являются источниками света ночью, а «звезды» из Книги Иова не имеют собственного света и даже могут быть помещены в абсолютную тьму. Эти строки следует понимать аллегорически. Именно так воспринимает эти стихи Филипп Священник: «Да померкнут звезды рассвета ее! Это значит: пусть грешники, считающие, что в ночи они сияют богатствами и почестями мира, окажутся во тьме слепоты и заслуженно не озарятся светом Евангелия… Это ночь преступления и смерти, и дьявол царит в ней, и не может он познать свет Искупителя Христа; не могут и родившиеся в эту ночь, если не разрушат ее, возродившись в крещении» [Филипп Священник].

Точка зрения Филиппа Священника заключается в том, что звезды – это аллегория грешников, которые в этой жизни мерцают ложным блеском богатств и почестей, а после смерти будут отведены в «место, где не увидят они света». Данное высказывание находит подтверждение и в самой Книге Иова: «И отнял ли ты у нечестивых свет, или руку людей лукавых ты сокрушил?» (Иов. 38:15)

Грешники в библейской картине мира – это люди, лишенные света. Говоря о звездах, вполне возможно, что Иов, отягощенный несчастьями, имеет в виду более благополучных нечестивцев.

Сложным для толкования является конец строки: «*Да не увидят они звезды утренней, когда она восходит»* (Иов. 3:10). А.П. Лопухин относит «звезду утреннюю» к тому же «свету», которого должны лишиться звезды: «Ночь рождения Иова навсегда должна остаться тьмою; никогда не должна увидать проблесков утренней зари – "ресниц денницы"» [Лопухин 1907: 25].

Однако есть текстуальные основания воспринимать предложение стих Иов. 3:10 в ином смысле. В книге Иова есть еще одно место, где упоминается «звезда утренняя»: *«При чихании его (левиафана) показывается свет, а глаза его блистают, как* ***звезда утренняя****»* (Иов 41:9).

«Звезда утренняя» является одним из эпитетов этого образа. Впервые о таком сближении говорил в своих лекциях библеист Е.А. Авдеенко: «Верит Иов, что Бог победит левиафана и вырвет тот день из череды дней. А начался тот день, когда на небе взошла «утренняя звезда». По-гречески «ἑωσφόρος» светоносец, точнее даже «носитель заревого света», по-латински «люцифер». Иов продолжает говорить о дьяволе. На еврейском языке звёздное имя сатаны «хелел бен шахар» («блистающий сын зари»), ему соответствует «денница, восходящая заутра». Об этом у Исайи мы читаем: «Как пал ты с неба, блистающий сын зари («хелел бен шахар»), разбился о землю, повергавшей народы» (Ис. 14:12). Эту «денницу восходящую» и вспоминает далее Иов. Ибо когда взошла на небе звезда «иосфор» (люцифер), это был знак, что грехопадение совершилось. В мир вошёл дьявол со своей властью над грешным человечеством» [Авдеенко].

В других переводах Книги Иова также мы видим сближение Иов. 3:10 и Иов. 41:9. Строка Иов 3:10 переводится как «и да не увидит она ресниц денницы (зари)» (Синодальный перевод, перевод А. Десницкого, С. Аверинцева), «веждей денницы» (перевод прп. Макария, перевод В.А. Левисона, Д.А. Хвольсона). Иов. 41:9 переводится как «глаза у него как ресницы зари» (Синодальный перевод, перевод прп. Макария, перевод В.А. Левисона, Д.А. Хвольсона); с небольшим

отклонением: «очи зари» (А. Десницкий), «вежды зари» (С. Аверинцев). В Иов. 3:10 и в Иов. 41:9 используется один и тот же образ «ресницы зари».

В Септуагинте александрийские переводчики также поняли словосочетание «ресницы зари» как указание на утреннюю звезду, и в обоих случаях в переводе употребили слово «ἑωσφόρος». Данное слово довольно редко встречается в Библии. В книге Царств оно указывает на время: «И поражал их Давид от сумерек (ἑωσφόρου) до вечера другого дня» (1Цар. 30:17). Оно встречается в 3, 11, 38, 41 главах Книги Иова, в Книге пророка Исайи (14 глава).

В Иов. 11: 17 «ἑωσφόρος» употребляется в положительном смысле: «И молитва твоя будет, как звезда утренняя, и как полуденное *солнце* взойдет жизнь твоя». Эфиопские книжники перевели в данном случае «ἑωσφόρος» дословно. Во французском подстрочнике к Эфиопской Книге Иова написано: «L'etoile du matin», что переводится «заря, звезда утренняя» [PO2, 581].

В 38 главе Книги Иова в стихе 12 сказано: «Установил ли ты время утра? И звезда утренняя знает ли заповедь свою?» (Иов. 38:12).

Святоотеческое толкование и в этом случае осмысляет зарю как символ с положительным значением: «Пресвитер Филипп, угадывая в этих словах Господа их типологическое значение, относит образ «утра» к Ипостаси Бога Сына, посылаемого в мир ради нашего Искупления Своим Отцом. Под «землей» же он подразумевает Христову Церковь, охватываемую сиянием этого «утра». Пресвитер Филипп видит в этих словах Бога и указание на эсхатологическую перспективу. Он пишет: «Это «утро» – наш Спаситель, Который назван также «Солнцем праведности» (см.: Мал. 4:2). Он освещает Церковь, то есть разумный мир, пылом веры и сиянием Его благодати... Чтобы она охватила края земли и стряхнула с нее нечестивых (Иов. 38:13). Эту «землю» можно понимать как Церковь, об основаниях которой Господь сказал выше (см.: Иов 38:6). На «краях земли», то есть при скончании мира, грешники обречены на то, чтобы быть низвергнутыми с нее» [Малков 2014: 698-700].

Однако в целом ряде текстов (Иов. 3:10, Иов. 41:10, Ис. 14:12) эпитет «утренняя звезда» символизирует сатанинскую гордость, и, по словам

блж. Иеронима, «обозначается же другими словами денница и говорится ему, что бывший некогда столь славным, что сравнивался с сиянием денницы, должен сетовать, плакать. «Как, – говорит, – денница, рассекая тьму, блистает своим светом и сиянием, так и твои успехи в мире и среди народов казались подобными блестящему светильнику, но ты упал на землю, бич народов, в гордости своей говоривший: “Я достиг такого могущества, что мне остается только небо и звезды, что под ноги мои должно покориться все небесное”» [Блаженный Иероним 1882: 308-309]. Можно предположить, что «*Да не увидят они звезды утренней, когда она восходит»* (Иов. 3:10) означает, что Иов желает, чтобы грешники, которых он называет «звездами», «сверкающими ложным блеском почестей в этом мире», не увидели восхождения «звезды утренней», то есть «восхождения», торжества виновника зла в мире, которому они служат, ведь согласно Книге Исайи, сатана желал победы над Богом, триумфа своей гордыни: «Как спала с неба денница, восходящая поутру! Сокрушился на земле посылавший ко всем народам! А ты говорил в уме своем: «Взойду на небо, выше звезд небесных поставлю престол мой, сяду на горе высокой, на горах высоких, что́ к северу, Поднимусь выше облаков, буду подобен Вышнему» (Ис. 14:12-14). Иов надеется, что Господь поможет ему преодолеть сатанинское искушение.

4.2.2. Полиптот – средство создания «поэтического языка» Эфиопской Книги Иова

I. Полиптот – средство создания фразеологизмов

*«И ответил диавол Господу, и сказал: «**Кожа – выкуп за кожу**, все, что имеет человек, отдаст как **выкуп** за самого себя»* (Иов. 2:4). Нужно сказать, что в Эфиопской Книге Иова представлен вариант, в котором разъясняется выражение «кожа за кожу», приводимое в масоретском тексте в более сжатом и фразеологезированном виде. Сравнивая масоретскую версию Книги Иова и эфиопскую, мы приходим к выводу, что слово «выкуп» в эфиопском тексте пояснительное и вставное. Мы можем только строить догадки, как оно

появилось в эфиопском тексте. Первая гипотеза состоит в том, что торговой поговорки «кожа за кожу» со значением «обменять равное на равное» у эфиоплян не было, поэтому появилось вставное пояснительное слово «выкуп», разъясняющее смысл строки. А второе предположение заключается в том, что это слово – своеобразное соответствие лексеме «ὑπέρ», что значит «за», «ради». Интересно, что в эфиопском переводе слово «выкуп» оказывается значимым, повторяясь дважды в разных полустишиях, в которых дьявол обвиняет человека, что он якобы поклоняется Богу только из-за страха или выгоды.

М.И. Рижский [Рижский 1991: 86] и А.П. Лопухин считают выражение «кожа за кожу» фразеологизмом, основанным на повторе форм слова: «Обычай древней меновой торговли получать за проданный товар не монетами, деньгами, а соответствующим ему по ценности предметом создал среди кочевников, приобретавших нужные им вещи за кожи животных, поговорку: «кожу за кожу», т. е. равное за равное, без всякой корысти. Диавол говорил, что проявленное Иовом терпение нельзя назвать бескорыстным, а потому и нет оснований восхвалять его. Зная, что хула грозит смертью (Иов. 2:9), Иов при помощи терпения сохранил себе жизнь – величайшее для человека благо. Он лишился по сравнению с нею малого: имущества и детей, с расчетом, терпеливо уступил: отдал это, но за то в обмен себе взял большее – жизнь. И только отнятие этой последней может вызвать с его стороны проклятие» [Лопухин 1907: 22].

II. Полиптот участвует в создании структуры цепного нанизывания «*Он открывает бездны во* ***тьме*** *и проливает свет на* ***тьму*** *смертную, Он потрясает* ***народы*** *и губит их, и Он же объединяет* ***народы*** *и направляет их. Он изменяет сердца князей земли, и они блуждают по путям, которых они не знают*» (Иов. 12:22-24).

Цепное нанизывание предложений организуется благодаря одинаковой структуре, анафоре и полиптотическому повтору слов «**тьме – тьму**» и удвоению слова «**народы**». В исследуемом отрывке есть синтаксические параллелизмы, которые противопоставлены. Среди стихов двенадцатой главы Книги Иова, описывающих исторические события: социальные потрясения,

войну, разложение аристократии и священства есть и мистическая строка: «*Он открывает бездны во* ***тьме*** *и проливает свет на* ***тьму*** *смертную».* Христианские толкователи Священного Писания всегда особенно выделяли именно данный стих, потому что в нем говорится не о земных событиях, эта строка воспринимается христианами как пророчество, что пришедший Христос освободит человечество от власти греха. Олимпиодор Диакон писал об этом стихе: «А в духовном смысле он, вероятно, пророчески возвещает пришествие Господа, который сказал узникам: «выходите», и тем, которые во тьме: «покажитесь» (Ис. 49:9), и посетил ... просветить сидящих во тьме и тени смертной» (Лк. 1:79) [Интернет-источник: Олимпиодор2].

4.2.3. Полиптот – средство создания «поэтического идиостиля» Эфиопской Книги Иова

Полиптот является важнейшим средством формирования разнообразных стилистических приемов в идиостиле Книги Иова – тропов и фигур. Это еще раз доказывает богатство и разнообразие возможностей корневого повтора в плане реализации стилеобразующей функции.

I. Полиптот – средство создания тропов и стилистических фигур

Полиптот участвует в создании **синтаксического хиазма**: *«Что ты* ***знаешь****, чего мы не* ***знаем****, или* ***разумеешь****, чего мы не* ***разумеем****?*» (Иов. 15:9). Полиптот форм «знаешь – знаем» и «разумеешь – разумеем» связывает два полустишия по смыслу, и через данный повтор образует смысловые центры полустиший. Реплика принадлежит друзьям Иова, которые обращаются к нему с риторическим вопросом. Ответ на него подразумевается: «Мы также мудры, как и ты». Два полустишия создают прием хиазмического удвоения, когда одна из частей, полностью повторяя друг друга по смыслу, усиливает эффект воздействия на слушателя, концентрирует его внимание на высказываемой мысли.

Основные выводы по содержанию IV главы

Мы показали, что повтор выступает в качестве одного из важнейших средств создания особого «семантического универсума» (А. Вежбицкая) в «поэтическом языке» (идиолекте) Книги Иова, участвуя в разного рода семантических преобразованиях, в эстетическом приращении смысла в значении слов и выражений, а также в других смыслопорождающих эффектах. Выявлено, что повтор в плане реализации стилеобразующей функции выступает средством организации таких тропов, как метафора, метонимия, сравнение и таких фигур, как градация, антитеза, анафора, хиазм, эллипсис.

ГЛАВА V. Синкретизм в художественном языке Эфиопской Книги Иова

Синкретизм на протяжении долгого времени является предметом обсуждения лингвистов. Считается, что термин «синкретизм» в его лингвистическом смысле предложен Л. Ельмслевом, рассматривавшим синкретизм как общее свойство языка. Данное понятие осмысливается как одна из основных лингвистических категорий и определяется как «категория, устанавливаемая совпадением» [Ельмслев 1960: 387].

В научный обиход был введен термин «синкретичные явления» для обозначения явлений зоны синкретизма (контаминации, совмещения, синтеза) между противопоставленными типичными категориями.

В качестве рабочего определения синкретизма воспользуемся толкованием этого понятия у Л.В. Зубовой: «Синкретическое (комплексное, нерасчлененное) представление различных семантических и грамматических признаков в одном слове — древнейший способ познания и отражения мира в языке, способ, восходящий к эпохе мифологического мышления, когда в сознании говорящего означаемое еще не отделялось от означающего, признак — от его носителя, действие — от субъекта этого действия На следующих этапах развития мышления и языка происходило осознание, вычленение из синкреты, иерархическое упорядочение отдельных семантических и грамматических признаков, выстраивающихся в градуальные оппозиции» [Зубова 1989: 56]. Исследователь считает, что «наследием синкретизма в языке можно считать прежде всего комплексное представление набора сем в слове (компонентов значения, семантических дифференциальных признаков), а также полисемию слов и морфем, метафору и метонимию, трансформацию частей речи — субстантивацию, адвербиализацию и т. п., словосложение, междусловное наложение, контаминацию, эллипсис и другие подобные проявления компрессии в языке и речи». [Зубова 1989: 56].

В художественном языке Книги Иова имеют весомое значение два синкретических художественных средства: **перифраз** как древнейший способ обогащения речи и избежания тавтологии и **библейский параллелизм** – комплексное, сложное стилистический прием, сочетающий в себе черты повтора и перифраза. Этим двум поэтическим тропам и посвящена данная глава.

5.1. Роль перифраза в Эфиопской Книге Иова Одним из самых интересных стилистических приемов, вызывающих стабильный интерес исследователей, является перифраз, что объясняется богатством функций и многообразием сферы применения данного приема.

Этот троп играет важнейшую роль в языке и стиле Священного Писания не только благодаря частоте использования в библейских текстах, но и из-за того, что данный прием до известной степени противоположен приему повтора, являющемуся одним из основных средств выразительности в древней поэзии вообще и в библейской в частности.

Исследователи понимают перифраз как «замещение исходного названия объекта выделением его значимых свойств» [Русова, 2004].

В.П. Москвин понимает перифразу как «описательный оборот, образуемый для замены какого-либо общепринятого наименования» [Москвин, 2006. С. 33]. Перифраз номинирует описываемый предмет, косвенно указывая на него, а также выделяя какой-либо существенный признак, ярко характеризующий предмет и показывающий его оценку автором. По сравнению с названием перифразируемого предмета его перифрастическая замена, как правило, сложна по своей структурной организации.

Перифрастические единицы обладают следующими неизменными свойствами, которые помогают идентифицировать их в тексте: описательность, иносказательность (вторичность наименования), экспрессивность, оценочность, номинативность, информативность, целостность (неделимость элементов).

В качестве рабочего определения перифраза примем понимание этого термина у Д.И. Розенталя: **«стилистический прием, заключающийся в замене**

какого-либо слова или словосочетания описательным оборотом речи» [Розенталь, 1974. С. 57].

I. Такой лингвист, как И.Р. Гальперин [1958], выделяет **эвфемистические перифразы**, так как причисляют эвфемизм к особым случаям перифразы. Под эвфемизмами понимают слова и словосочетания, возникающие в языке для определения терминов, уже имеющих названия, но относящихся к нежелательным, неприличным или вульгарным [Гальперин, 1958]. Одним из знаменитых примеров эвфемизации является стих: *«Но протяни руку Твою и коснись всего, что есть у него, и мы увидим, благословит ли он Тебя в лицо»* (Иов. 1:11). Перед нами один из случаев эвфемистического внутритекстового перифраза в Книге Иова. По правилам еврейского языка нельзя было ставить вместе слова «Бог» и «похулит», поэтому данное слово заменили лексемой с обратным значением, но при этом читатель знал, что перед ним эвфемизм, который нужно понимать в противоположном смысле.

Аналогичным эвфемистическим примером является стих Иов. 2:9, в котором жена Иова говорит: *«Но скажи некое слово на Господа и умри»* (Иов. 2:9). По толкованию Иоанна Златоуста и Василия Великого имеется в виду оскорбительное слово. В еврейском тексте в этом стихе, как и в Иов. 1:11, употреблено слово «благослови», причем александрийские книжники прекрасно понимали эвфемистическую природу этого стиха, потому что перевели его не в прямом значении, но исходя из смысла. Эвфемистичность строки была сохранена, потому что богобоязненные переводчики Септуагинты смягчили сказанное женой Иова и, соблюдая правила еврейского языка, не поставили вместе слова «Бог» и «похулить», однако эвфемизм «благослови», возможно, показался им неясным, поэтому его заменили на благочестивый, но более понятный перевод: «Скажи некое слово», подразумевая под этим оскорбление. Такой перевод косвенным образом указывает, что слово «благослови» в первой главе Книги Иова тоже было эвфемистическим перифразом для слова «похули».

Стих Иов. 2:9 сам по себе интересен, потому что в греческом переводе встречается расширенная его версия, неизвестная в масоретском тексте. В

еврейском оригинале мы читаем краткий ответ Иова: «И сказала ему жена его: «Ты все еще тверд в непорочности твоей! Похули Бога и умри». Греческий перевод более развернут: «И так прошли многие дни, и жена его говорит ему: «Долго ли будешь терпеть, говоря: «Подожду еще несколько дней и потерплю, ибо есть у меня надежда о моей жизни»? Вот память о тебе исчезла *с лица* земли: и сыновья мои, и дочери мои — чрево мое, многократно страдавшее в родах, и я трудилась, и утомлялась напрасно. И ты также сидишь среди гноя и червей, и ворочаешься всю ночь. А также и я брожу и скитаюсь, перехожу от места к месту и от дома к дому, ожидая захода солнца, чтобы отдохнуть мне от *изнуряющего* труда моего и скорби моей, которые теперь *пали* на меня. Но скажи некое слово на Господа и умри» (Иов. 2:9).

В отрывке из греческой Септуагинты, который, впрочем, сохранился и в Эфиопской Книге Иова, упоминаются отсутствующие в масоретском тексте детали: например, сотериологические размышления Иова, пересказанные его женой, что Иов терпит свою болезнь, потому что надеется на Бога и избавление от своих мук, или детали, которые христианские мыслители понимали пророчески и христологически, например описание того, что Иов страдает на гноище вне города. Вспомним, что вне города пострадал другой праведник — Христос [Авдеенко].

Поскольку перифраза, будучи стилистическим приемом, рассматривается в первую очередь с позиций стилистики, представляется несложным для объяснения тот факт, что в лингвистической литературе можно найти довольно большое количество классификаций перифрастических единиц именно на стилистических основаниях. И.Р. Гальперин [1958] разделяет перифраз на две большие группы: **логические и образные**.

II. Логические перифразы базируются на понятиях, например, широкое понятие заменено на более узкое. Однако данные перифразы, подчеркивающие какое-либо определенное свойство предмета и называющие по-новому понятие, не исходят от какого-либо образа.

Пример такого логического перифраза мы можем найти в еврейском тексте Книги Иова: *«Поднимается ли тростник без влаги? растёт ли камыш без воды? Ещё он в свежести своей и не срезан, а прежде всякой травы засыхает» (Иов. 8:12–13).* В данных стихах мы встречаем два названия растения папирус, которые по-еврейски звучат как «гоме» и «аху». Слово «аху» является довольно редким в Библии и встречается только еще один раз в Быт. 41:2: «И вот вышли из реки семь коров, хороших видом и тучных плотью, и паслись в **тростнике**». По свидетельству Блаженного Иеронима, слово «аху» означает «всякую траву, растущую на болоте» [Лопухин, 1907. С. 36–37]. Переводчики Септуагинты точно опознали в еврейских словах названия растений: «гоме» они верно перевели как «папирус», а под «аху» александрийские книжники понимали растение, называемое «βούτομον» [Подстрочный перевод Ветхого и Нового Заветов на русский язык], траву, растущую по болотам. Интернет-словари утверждают, что это вид осоки и название ее дословно означает «ранящая быков» [Wictionary: βούτομον].

Слово, которое в Септуагинте использовано для передачи еврейского аху в Быт. 41:2, было переведено не как βούτομον. Вместо него употреблено другое название осоки — ἄχι: καὶ ἐβόσκοντο ἐν τῷ ἄχει [Подстрочный перевод Ветхого и Нового Заветов на русский язык], что значит «и паслись на **осоке**». Второе зафиксированное значение данной лексемы — «берег» [Подстрочный перевод Ветхого и Нового Заветов на русский язык]. Таким образом, можно догадаться, что имеется в виду прибрежная трава. Переводчики не погрешили против истины, так как осока, действительно, растет на берегу, и хорошо представляли Нил, который снился фараону, но выбор слова ἄχει обусловлен не только смыслом, но еще и точным созвучием с еврейским названием тростника «аху».

Эфиопские книжники, создававшие свой перевод Книги Иова, поняли, что речь идет о травах, но следовали общей логике стиха, а не повторяли названия трав дословно, возможно, потому что в Эфиопии эти растения назывались иначе. Вместо лексемы «папирус» употреблено родовое название «трава», а вместо βούτομον выбрано слово «луг». Таким образом, эфиопские переводчики верно

передали смысл метафоры Валдада, но отступили от малоинформативных для местной аудитории греческих (а возможно, и еврейских) названий отдельных трав, воспользовавшись лексемами, обозначавшими родовые понятия.

III. Образные перифразы. Как считает И.Р. Гальперин, подвидами **образных перифраз** можно назвать метафорические и метонимические. Таким образом, любая образная перифраза базируется либо на метафоре, либо на метонимии. Отличие метафорической перифразы от метафоры, а также метонимической перифразы от метонимии состоит единственно в отличии слова от словосочетания. Разница вышеназванных понятий очевидна, поскольку под перифразой всегда понимается оборот речи, другими словами, словосочетание; а под метафорой или метонимией — неизменно слово. Следовательно, между метафорой и метафорической перифразой не существует особых различий; их можно отличить только со структурной точки зрения [Чередниченко, 2016. С. 37].

Развернутым метафорическим перифразом является стих *«Стрела пронзит* ***тело*** *его, и зло придет на* ***душу*** *его. И над ним будет Тот, Кто смущает его»* (Иов. 20:25). В синодальном варианте данная строка звучит так: «Станет вынимать стрелу, — и она выйдет из тела, выйдет, сверкая сквозь желчь его; ужасы смерти найдут на него!» (Иов. 20:25). В переводе П.А. Юнгерова с греческой Септуагинты она выглядит следующим образом: «И да пройдет сквозь тело его стрела! Звезды в жилищах его пусть светят, на него (нападет) ужас» [Опыт переложения на русский язык священных книг Ветхого Завета… 2006]. Расхождение между еврейской и греческой версиями Библии объясняется весьма просто: соответствие в иврите בָּרָק, дословно означающее «молния» [Дословное еврейское чтение], на греческий язык передано через слово ἀστραπαὶ с тем же значением. Однако слово ἀστραπαὶ имеет собственную полисемию, так как второе его значение – «сияния», «светы». Церковнославянский вариант отличается от дословного ἀστραπαὶ, сохранившегося в александрийском списке книги Иова: «И да про́йдетъ сквозѣ́ тѣ́ло его́ стрѣла́: **звѣ́зды же въ жили́щихъ его́**: да прiи́дутъ на́нь стра́си», и отражает поздневизантийскую норму textus

receptus, а также ватиканского кодекса. По справедливому утверждению П.А. Юнгерова, церковнославянский перевод изменен структурно и вместо дословного «да приидут звезды» слова «да приидут» отнесены к слову «страхи», очевидно, из-за большей привычности для церковнославянского языка конструкций, аналогичных «приидет страх» (напр., в Пс. 90:10) [Опыт переложения на русский язык священных книг Ветхого Завета… 2006]. В церковнославянском варианте вторая часть стиха превратилась в неполное двусоставное предложение с пропущенным сказуемым, описывающее состояние «звезд»: «**звѣ́зды же въ жили́щихъ его́**».

Различия в ватиканском (ἄστρα) и александрийском (ἀστραπαὶ) списках объясняются внешним сходством слов, их этимологическим родством и ассоциативной близостью, так как и молния, и звезда сияют.

Перифраз «стрела — молния», который возник при переводе с еврейского языка на греческий, встречается некоторых других книгах Библии. В них слова «молния» и «стрела» воспринимаются как контекстуальные синонимы в рамках одного стиха, что используется для конструирования библейского параллелизма: «И явится над ними Господь, и, как молния, вылетит стрела Его, и возгремит Господь Бог трубою, и шествовать будет в бурях полуденных» (Зах. 9:14); «Пустил стрелы Свои и рассеял их, множество молний — и рассыпал их» (Пс. 17:15).

В Иов. 20:25 П.А. Юнгеров при переводе слова περιπατήσαισαν использует перифраз и вместо дословного значения «пребывают» пишет «светят», основываясь на катене Олимпиодора, который писал, что этот стих нужно понимать так: «Крыши не будет у его шатра, и звезды будут свободно в него светить» [Опыт переложения на русский язык священных книг Ветхого Завета… 2006]. Так в этой строке реализуется пояснительная функция перифраза.

Для сравнительного анализа обратимся к другим древним переводам. В Коптской Книге Иова мы находим: And the stars shall shine in his habitation. Таким образом, мы выясняем, что мнение Г. Таттама при переводе этого стиха полностью совпадает с взглядом П.А. Юнгерова на эту строку. Интересно, что

английский переводчик коптского текста сделал пометку: In Coptic «shall go», то есть коптский перевод дословно воспроизводит греческий вариант: «прейдут» [Ancient Coptic version of The Book of Job, 1846. С. 84].

Самый интересный, на наш взгляд, перевод данного стиха сохранился в Эфиопской Книге Иова, потому что он имеет перифрастический характер и выполнен на основе богословской экзегезы. Эфиопский вариант таков: «Стрела пронзит тело его, и зло придет на душу его. И над ним будет Тот, Кто смущает его» [Эфиопская Книга Иова, 2019. С. 56]. Нас в основном будет интересовать вторая часть параллелизма, переведенная перифрастически: «И зло придет на душу его. И над ним будет Тот, Кто смущает его». Второе полустишие возникло из греческого текста «Звезды в жилищах его пусть светят, на него (нападет) ужас». От второй части стиха осталось лишь смысловое наполнение: «Грешник живет в постоянной тревоге». Реализуется этот смысл по-разному. В греческой Септуагинте говорится, что «на человека нападет ужас», а смысл этого же полустишия, но в эфиопской версии в том, что Бог лишит человека покоя. Думается, такой перифраз не должен читателей смущать. Так и сам Иов молится: «Посох Господень да будет отведен от меня, и кошмары от Него да не устрашают меня» (Иов. 9:34).

Перифраз в эфиопской версии «и зло придет на душу его», который возник на основе септуагинтального текста «звезды же в жилищах его да будут пребывать», гораздо интереснее, так как представляет собой экзегезу греческого стиха. Для нас является значимым, что эфиопские переводчики Септуагинты однозначно восприняли образы и «звезды», и «молнии» как аллегорию зла в отличие, например, от Олимпиодора, который в своей катене, посвященной Иову, думал, что слово «звезды», как и слово «жилище», употреблено в прямом смысле.

Для пояснения перифраза, используемого эфиопскими переводчиками, обратимся к следующему соответствию «в жилищах его» в Септуагинте и «на душу его» в эфиопском тексте. Перевод «на душу его» может быть результатом правки по еврейскому тексту, что надо полагать самым простым решением, так

как в масоретском варианте на этом месте стоит «на него». Однако если текст не правили, а септуагинтальное «в жилищах» понимали аллегорически, то под «жилищем» могло разуметься тело человека. В книге Иова по Септуагинте такое понимание допускается: «Из храмины его исторгнет его Ангел» (Иов. 20:15). Александрийский вариант стиха еще более конкретен: в нем написано, что имеется в виду «Ангел смерти» [Опыт переложения на русский язык священных книг Ветхого Завета… 2006]. Более того, П.А. Юнгеров предполагает, что в Иов. 4:19 говорится не о глиняных домах, а о телах: «То насколько же меньше доверяет Он обитающим в домах из глины, которые, как и мы сами, из той же глины сделаны, и смотрит Он на них, как на пищу для червей».

Метафора «тело — жилище духа» является значимой и в Новом Завете: «Вемы бо, яко аще земная наша храмина тела разорится» (2 Кор. 5:1); «А Он говорил о храме тела Своего» (Ин. 2:21). Таким образом, эфиопские экзегеты поняли очень туманное выражение «звезды же в жилищах его да будут пребывать» не в прямом смысле, как Олимпиодор, а посчитали верным общее аллегорическое значение образа: «наказание да будет пребывать на теле его». В таком случае словосочетание «на душу его» является метонимическим соответствием для обозначения человека. А выражение «да будут пребывать» является весьма точным соответствием для эфиопского «придет», так что перевод этой строки нельзя расценивать как целиком перифрастический.

Аллегорическая расшифровка сложного греческого выражения укладывается в смысловую канву главы, в которой Софар Минейский обличает нечестивцев. Он говорит, что такой человек потеряет неправедно нажитое богатство, род его пресечется, о нем не вспомнят потомки, тело его пронзит стрела, Бог пошлет за ним ангела смерти, а его самого будет снедать неугасимое пламя. И вот среди этих проклятий нечестивцу мы встречаем строку «Звезды же в жилищах его да будут пребывать». Ясно, что нужно понимать эту строку в контексте ее окружения. Тогда получается, что она тоже имеет смысл пожелания зла нечестивцу. И возможно, поняв общее настроение главы, эфиопские переводчики открыли для себя аллегорический смысл выражения и передали его

общую идею. Так же можно было догадаться о содержании второй части параллелизма, исходя из первой: «И да пройдет сквозь тело его стрела».

Существует правило, что при переводческих затруднениях в одной части parallelismus membrorum нужно обратиться ко второму полустишию и через него попытаться узнать смысл первой части. Этим способом могли воспользоваться и переводчики эфиопской версии.

Сама форма эфиопского стиха «Стрела пронзит тело его, и зло придет на душу его» могла возникнуть благодаря известной дихотомии «тело — душа».

Известно, что эфиопская версия Книги Иова возникла на основе коптского перевода. В отсутствие доступного описания коптских рукописей трудно сказать, какой вариант стиха лег в основу эфиопского Иов. 20:25, потому что в александрийском чтении на месте слова «звезды» стоит однокоренное с ним в греческом языке «молнии» и смысл «наказание» становится прозрачным, а в перифразе Иов. 20:25 не остается ничего загадочного. Однако в доступном нам коптском переводе все же стоит «звезды» (stars) [Ancient Coptic version of The Book of Job 1846. С. 84], значит, вероятность того, что в основу эфиопского чтения лег коптский перевод варианта стиха по ватиканскому списку, исключать нельзя.

В свете этого соответствия «звезда — наказание» перифрастический перевод «И над ним будет Тот, Кто смущает его» не выглядит нелогичным, а, по идее переводчика, Бог, взирающий на жизнь человека, мыслится как ниспосылающий наказание.

Греко-эфиопская метафора «звезда — зло» подтверждается на материале святоотеческих текстов. Такое понимание мы видим, например, у Блаженного Иеронима, который пишет об этом стихе: «Павший денница, восходящий заутро и питавшийся в раю сладости, должен был выслушать слова: «Но хотя бы ты, как орел, поднялся высоко и среди звезд устроил гнездо твое, то и оттуда Я низрину тебя, говорит Господь» (Авд. 1:4). Ибо Люцифер говорил в сердце своем: «Взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме

богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему» [Блаженный Иероним, 1882. С. 308–309].

Если же на этом месте в стихе в вариантах все же стоит «молнии», то параллель «молния — зло» делается еще очевидней и, возможно, подтверждается, например, новозаветным «Я видел сатану, спадшего с неба, как молния» (Лк. 10:18).

Так же Блаженный Иероним понимает строки Иезекииля «Сын человеческий! изреки пророчество и скажи: «Так говорит Господь Бог». Скажи: «Меч, меч наострен и вычищен; наострен для того, чтобы больше заколать; вычищен, чтобы сверкал, как молния. Радоваться ли нам, что жезл сына Моего презирает всякое дерево? Чтобы растаяли сердца и чтобы павших было более, Я у всех ворот их поставлю грозный меч, увы, сверкающий, как молния, наостренный для заклания» (Иез. 21:10;15). Иероним Стридонтский видит в этих стихах аллегорическое указание на сатану: «В таинственном смысле мы можем под мечем острым и готовым к избиению разуметь диавола, о котором апостол говорит: *«Предам таковаго сатане во измождение плоти, да дух спасется»* (1 Кор. 5:5) [Блаженный Иероним, 1886. С. 304–305].

Языковые сложности данного стиха остаются безо всякого объяснения в Толковой Библии Лопухина, в которой автор не изъясняет разночтений в разных переводах Библии, но оставляет краткое пояснение об образе стрелы в этом стихе: «Гибель грешника неизбежна. Пытаясь избежать одной опасности, он подвергается другой (ср. Ис 24.18; Иер 48.44; Ам 5.19), и эта последняя поражает его на смерть, подобно стреле, пронзающей внутренности человека (ст. 25; ср. Суд. 3.22)» [Лопухин, 1907. С. 66].

Сакс, комментируя этот стих, исследует только вторую часть параллелизма, а интересующие нас строки ученый не считает лингвистически трудными, так как обращается только к еврейской версии стиха [Sacks, 1997. С. 135–329]. Профессор Делич, разбирая этот стих, лишь упоминает, что сверкает стрела оттого, что у нее есть металлический наконечник [Delitzsch, 1872. С. 390]. Таким образом, ни один из исследователей не дает подробного

объяснения данного разночтения, а часть стиха «выйдет, сверкая сквозь желчь его» не представляется для них затруднительной, так как авторы не привлекают для исследования материал Септуагинты и интерпретации этого места Священного Писания у древних христианских экзегетов.

Можно сделать вывод, что внутрисептуагинтальные различия заключаются в отнесенности вариантов к разным рукописям: ватиканскому (ἄστρα) и александрийскому (ἀστραπαὶ) спискам, что, очевидно, объясняется внешним сходством слов, их этимологическим родством и ассоциативной близостью. Эфиопский перифраз «и зло придет на душу его», который возник на основе строки «звезды же в жилищах его да будут пребывать», представляет собой экзегезу греческого стиха, в рамках которой эфиопские переводчики Септуагинты восприняли образы и «звезды», и «молнии» как аллегорию зла.

IV. Метонимическим перифразом является эфиопская строка *«Прежде жатвы моей настигает меня молотильный цеп мой. Рыдаю я оттого, что ужасное случилось со мною» (Иов. 3:24).* Анализ данного стиха надо начать с того, что параллелизм, существовавший в еврейском тексте, был изменен еще в Септуагинте. В масоретском тексте написано: «Вздохи мои предваряют пищу мою, и стоны мои льются, как вода». В греческом варианте перевод осуществлен без сохранения сравнения «стоны льются, как вода». Александрийские книжники произвели упрощение: они сохранили смысл фразы, но перевели ее перифрастически: «проливаю слезы». Перевод Септуагинты красив и точен, но он не учитывает богатство употребления стилистических тропов. Произошло изменение и в оттенках смысла второго полустишия Иов. 3:24, так как греческий книжник понял, что «льющиеся, как вода, стоны» — это плач и слезы, которые проливает Иов по своему несчастью. Толкование греческих переводчиков не противоречит идеям стиха, но изменяет тонкие оттенки смысла данной строки. Образ воды в еврейском тексте не был связан со слезами, а показывал длительность мучений праведника, однако именно он повлиял на то, что греческий переводчик, пропустив сравнительный оборот, употребил глагол «рыдаю», а образ воды трансформировался в образ плачущего человека.

Внутри самих полустиший содержится второй, не грамматический, а смысловой параллелизм, гармонизирующий стих: страдания Иова в первом предложении строки сравниваются с пищей, а во втором — с водой, но сопоставляются по разным основаниям. Иов называет свои мучения хлебом, потому что они стали так же обычны для него, как прием пищи, а водою, потому что они длятся чрезвычайно долго, как течет, уходя вдаль, могучая река.

Образ хлеба при переводе также претерпел изменения. В греческом тексте на этом месте употребляется многозначное слово σῖτος, которое может означать как хлебные злаки, хлебные колосья, так и печеный хлеб, и пищу, и продовольствие в общем смысле (что отражено в переводе П.А. Юнгерова).

В эфиопском переводе книжник выбрал в качестве эквивалента первое значение слова σῖτος, то есть «жито (кстати, эти слова этимологически родственные) — колосящийся хлеб, который предстоит пожать» [Дворецкий, 1958: 1476]. В русском переводе мы метонимически назвали его «жатвой». Вместо греческого слова στεναγμός, которое имеет только одно значение во французском подстрочнике Эфиопской Книги Иова, употреблено слово fleau, которое в прямом смысле значит «цеп для обмолота», а в переносном — «бедствие», «бич» (например, Аттила — бич Божий). В самом тексте Эфиопской Книги Иова произошло тонкое смысловое изменение по сравнению с греческим стихом «Вздохи мои предваряют пищу мою»: эфиопские книжники заменили слово «вздохи» на «бедствие», очевидно исходя из общей негативной окраски слова, и в строке акцент сместился с личных переживаний Иова на описание действия внешних обстоятельств на жизнь праведника. Слово fleau оказывается чрезвычайно удачным, потому что прямое значение этого слова связано с обмолотом пшеницы и производством хлеба, а метафорическое означает бедствие и несчастье. Возникшая во французском подстрочнике метафора также смещает акценты повествования: Иов в оригинале говорит о своих бедах в земной жизни, а о смерти, наоборот, вспоминает с надеждой на упокоение: «Смерть мужу покой» (Иов. 3:23), при чтении же подстрочника Эфиопской Книги Иова складывается ощущение, что Иов сравнивает свою жизнь с

посмертным наказанием. Метафорическую строку «*Прежде жатвы моей настигает меня молотильный цеп мой*» (Иов. 3:24) можно истолковать как «раньше смерти моей наступает для меня наказание». Хлебные колосья как аллегория человека, а жатва и обмолот как метафора суда встречаются и в других частях Библии. Например, в Книге Исайи говорится: «Зерновой хлеб вымолачивают, но не разбивают его; и водят по нему молотильные колеса с конями их, но не растирают его» (Ис. 28:28). Эту строку уже во II в. до н. э. переводчики Септуагинты поняли толковательно и перевели по смыслу, видя ее метафорическое значение: «Так и Я не буду вечно гневаться на вас, ни гневный голос Мой будет поражать вас». В Книге Исайи так же, как и в эфиопском переводе Книги Иова, под зерном понимаются люди, народ Израиля, а под обмолотом — суд и наказание. Причем сам образ обмолота для древнего еврея связан с очищением, потому что зерно очищается от мякины. Очистительный характер испытаний, посланных Богом, признает и Иов, только использует другую образность: «Но Он знает путь мой и испытал меня, как золото» (Иов. 23:10).

Иисус Христос построил притчу на образе поля, ожидающего жатвы, на котором растут как пшеница, так и плевелы: «Другую притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел; когда взошла зелень, и показался плод, тогда явились и плевелы. Придя же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоем? откуда же на нем плевелы? Он же сказал им: враг человека сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их?

Но он сказал: нет, — чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, оставьте расти вместе то́ и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою» (Мф. 13:24–30).

Мы предполагаем, что Книга Исайи и притча Христа о пшенице и плевелах оказывали влияние на эфиопский перевод Иов. 3:24. Автор исследования

выдвигает гипотезу, что в рассматриваемом стихе произошел процесс зеркально обратный тому, который мы видели в переводе Книги Исайи на греческий язык. Александрийские книжники, увидев метафорическую строку в еврейском тексте, перевели ее в прямом смысле так, как они ее понимали. Об этом писал святой Иероним: «А там, где мы применительно к еврейскому поставили: «Но не во веки молотящий будет молотить его и колеса молотильныя не разотрут его и зубцами своими не раздавят его», LXX применительно не к букве, а к смыслу перевели: «Ибо Я не во веки разгневаюсь на вас, и голос горечи Моей не сокрушит вас», указывая на имеющие последовать для грешников облегчения после мук и показывая, что это, как чудесное и дивное, произойдет от Господа» [Блаженный Иероним, 1882. С. 19–22]. А эфиопские переводчики, наоборот, оригинальную строку из Книги Иова, которую надо было понимать в прямом смысле, перевели как метафору, смысл которой претерпел изменения по отношению к исходному тексту, но за счет общей образности переводная строка воспринималась как отсылка к Книге Исайи.

Связь жатвы не только с идеей смерти, но и с идей наказания через Книгу Исайи объясняет святой Иероним: «И когда наконец наступит время жатвы, то чернуха и тмин, — эти наиболее мягкие семена — вымолачивания не молотильными железными колесами, которые подобно пилам катают кругом и передвигают по сжатым снопам, но выколачиваются палкою и тростию, которые в народе называются цепами (flagella)» [Блаженный Иероним, 1882. С. 19–22]. Данная метафора для святого Иеронима, писавшего на латыни, была тем более актуальна, что глагол flagello означал одновременно и бичевание с целью наказания, и обмолот, поэтому в латинском языке укреплялась ассоциативная связь между этими понятиями [Большой латинский словарь]. Сам же Иероним говорит, что в этом месте Исайя для того, чтобы через образы сделать свою мысль более понятной, использует перифраз.

Образ жатвы, сбора урожая в Библии связан со смертью. Например, Элифаз пытается утешить Иова, что его страдания скоро закончатся, и он успеет насытиться жизнью, и Бог даст ему детей, а когда Иов умрет, то «сойдет в

гробницу свою, как пшеница созревшая, которая сжата во время свое, или подобно стогу в поле, в срок свой собранному» (Иов. 5:26). А сама строка Иов. 3:24 является завершающей для размышлений праведника о смерти: «Зачем Ты дал свет скорбящим и жизнь истерзанным душою, Которые бы желали смерти, но не обретают ее, и они нашли бы ее, подобно сокровищу, И они радовались бы, обретя ее? Смерть — мужу покой, и Господь утаил ее от него. Прежде жатвы моей настигает меня молотильный цеп мой. Рыдаю я оттого, что ужасное случилось со мною» (Иов. 3:20–24). Также исследуемые строки нужно понимать в том смысле, что Иов прежде времени испытывает смертные страдания.

V. И.А. Сидоров указывает, что перифразы вариативно называют «предмет сообщения, могут быть представлены в трех разновидностях: 1) **указательное описание**, 2) **трафаретное фразеологическое наименование**, 3) **синонимическое объяснение**» [Сидоров, 1999. С. 152].

Примером **указательного описания** можно считать следующие стихи Книги Иова: «*И он еще говорил сие, как является иной вестник и говорит Иову: «Три отряда всадников окружили верблюдов твоих и захватили их, а отроков твоих умертвили мечом, и спасся только я один, и пришел, чтобы возвестить тебе». Враги захватили их, а отроков твоих умертвили мечом. И спасся только я один, и пришел, чтобы возвестить тебе»* (Иов. 1:15–17).

Разбойников, которые разграбили имущество Иова, в Эфиопской Книге Иова называют «врагами» и «всадниками», используя обобщенное именование. Аналогично происходит в греческой Септуагинте, где налетчики названы «грабителями» и «всадниками», под которыми Юнгеров понимает кочевые племена Аравии, жившие набегами. В еврейском тексте враждебные племена, напавшие на владения Иова, названы конкретно: «Волы орали и ослицы паслись возле них, как напали Савеяне…», «Халдеи расположились тремя отрядами и бросились на верблюдов, и взяли их».

Для еврейского читателя названия соседних народов, которые беспокоили их набегами, были хорошо знакомы, и враждебные отношения между ними не

нуждались в дополнительных пояснениях, а упоминание кочевников делало рассказываемую в Писании историю более близкой и понятной для слушателя.

Для греков, живущих в Александрии, этнографические реалии, описываемые в Библии, были весьма далеки, как и для эфиопских книжников. Названия народов, упомянутых в Книге Иова, ничего не говорили читателям и слушателям из других стран, а их отношения с народом из страны Уц, в которой жил Иов, не были пояснены, поэтому сначала в Септуагинте, а потом и в Эфиопской Книге Иова имена этих племен были переведены перифрастически, а в основе перифраза лежит номинация этих людей по отношению к Иову (враги) и по образу жизни (всадники), подразумевая под налетчиками кочевые племена. Таким образом, перевод именования племен, напавших на Иова, произошел от частного к общему — от названий, понятных и близких только для еврейской аудитории, к перифразам, носящим объяснительный характер, ведь их смысл ясен для самого широкого круга слушателей. Новые именования враждебных Иову народов в Септуагинте и Эфиопской Книге Иова акцентируют внимание слушателя на важнейших чертах этих племен для рассказываемой истории Иова, а перевод названий народов перифразом, основанным на их роли в сюжете книги, делал текст проще, понятнее и не перегружал ненужными географическими деталями.

Примером **синонимического объяснения** может служить строка Иов. 14,1: «Человек, рожденный женою, краткодневен и пресыщен печалями». Так эта строка звучит в Синодальном переводе, переведенном с еврейского текста, а в Септуагинте мы читаем: «Человек, рожденный от жены, недолговечен и пресыщен гневом» (Иов. 14:1). Эфиопская версия Книги Иова в этом месте следует значению, которое является основным для Синодального перевода: «Смертный, рожденный женщиной, краток днями и преисполнен страданием» [Эфиопская Книга Иова 2019: 41]. Сирийская Пешитта также оказывается синонимичной еврейскому тексту, где на месте слова «печалями» стоит «conmoción», что значит: «волнение, потрясение». [Biblia Peshitta 2017: 995] Септуагинте из исследуемых восточных переводов Книги Иова следует лишь

Коптская Книга Иова [The Ancient Coptic Version of the Book of Job 1846: 58], что объясняется тем, что она была переведена непосредственно с греческой версии LXX, и перевод этот очень точен.

В чем заключается причина разночтения в стихе Иов. 14:1 в разных переводах Библии? Причина появления вариантов объясняется многозначностью еврейского слова רֹגֶז, которое имеет несколько значений: 1. Гнев, ярость. 2. Звук, гром, грохот. 3. Несчастье, беда, горе, страх, печаль. [Номера Стронга]

Нужно отметить, что авторы Септуагинты выбрали первое, основное значение слова רֹגֶז. Все значения данного слова концептуально связаны не только общим негативным и тревожащим смыслом, но все эти три значения являются проявлениями Божьего гнева. О том, что именно в этом контексте нужно воспринимать второе значение этого слова говорят следующие стихи: Исх. 9:23-29; Исх. 19:16; Исх. 20:18; 1Цар 12:17-18; Иов. 26:14; Иов. 38:25; Пс. 76:19; Пс. 103: 7; Ис. 19:6.

Очевидным кажется и связь первого и третьего значений, так как несчастия и страдания могут являться следствием гнева Божьего. О том, что «гнев» в Иов. 14:1 надо понимать как гнев Божий, что не противоречит третьему значению слова רֹגֶז говорит и П.А. Юнгеров. Таким образом, многозначность данного слова явилась причиной возникновения разночтений в данном стихе. Септуагинтальное выражение «исполнен гневом» не является аномальным в библейском тексте: мы встречаем «преисполнен суждениями» (Иов. 36:17), «исполненная правосудия» (Ис. 1:21), а также непосредственно: «Сыновья твои изнемогли, лежат по углам всех улиц, как серна в тенетах, исполненные гнева Господа, прещения Бога твоего». (Ис. 51:20); «Поэтому я преисполнен яростью Господнею, не могу держать ее в себе; изолью ее на детей на улице и на собрание юношей; взяты будут муж с женою, пожилой с отжившим лета» (Иер. 6:11).

Греческое соответствие слову «гнев» – ὀργῆς в данном случае имеет одно значение: «раздражение, гнев, злоба» и не имеет собственной полисемии [Подстрочный перевод Ветхого и Нового Завета].

Св. Исихий читает этот стих по греческой версии и считает, что он повествует о последствиях грехопадения и находит в тексте аллюзии на события, описанные в Книге Бытия: «Человек, рожденный женою, краткодневен, потому что ему повелено возвратиться в землю (См. Быт. 3:19). Что касается выражения и исполнен гнева, то Иов имеет в виду тот момент, когда человек получил повеление исполнять заповедь (См. Быт. 2:17), но преступил ее (См. Быт. 3:6). И потому как цветок, он выходит и опадает; он процветал в раю, где всякому животному нарек имена. Но он опал, когда Адам соблазнился обманом змея. В тот момент он убежал, как тень, потому что, будучи наг, утаился от Бога и скрылся под райским деревом. Когда Бог звал его: [Адам], где ты? (Быт. 3:9), он не показался... Так разрушилась наша надежда. Поскольку человек был изгнан из рая, он лишился своих благ и погиб окончательно, потому что всего одним ударом был осужден как падший, лишая нас надежды суда. Ведь если есть надежда суда, то есть и надежда венца» [Исихий Иерусалимский].

Второй случай полисемии в данной главе мы видим в Иов. 14:1: «Уходят воды из озера, и река иссякает и высыхает». В греческом варианте мы читаем: «По временам и море умаляется, и река, иссякши, пересыхает» [Юнгеров 1914]. Объяснение этому разночтению заключается в полисемии слова יָם, которое имеет значения 1.море. 2. озеро. [Номера Стронга] В греческом языке на этом месте стоит θάλασσα, что имеет только одно значение «море», а в переносном смысле может означать: «бездна, множество» [Подстрочный перевод Ветхого и Нового Заветов].

Похожий пример мы видим в параллелизме «Но какой смертный чист перед Господом и какой человек безупречен в делах своих?» (Иов. 4:17). основан на перифразе двух рядов синонимов: «чист — безупречен» и «смертный — человек». В рамках перифраза разъясняется понятие, заданное в первом полустишии, то есть дается ответ на вопрос «Что значит быть «чистым перед Господом?». Таким образом, двухчастные библейские параллелизмы положительного типа решают и задачи проповеди.

Иной случай частичной синонимии мы находим в Иов. 14:8. Данный лингвистический процесс реализуется в эфиопском переводе Книги Иова. В синодальном тексте, основанном на еврейском варианте, мы читаем: «Если и устарел в земле корень его, и пень его замер в пыли» (Иов. 14:8). В переводе по греческому варианту П.А. Юнгерова мы видим: «Если даже состареет в земле корень его и на камне засохнет пень его» [Юнгеров 1914]. В греческом тексте слово «пень» обозначается лексемой στέλεχος, которое обозначает «нижнюю часть ствола, пень» [Подстрочный перевод Ветхого и Нового Заветов на русский язык], что служит достаточно точным соответствием для еврейского слова גֶּזַע, обозначающее, как «пень», так и «росток, побег» [Номера Стронга]. В отличие от русских переводов с еврейского и греческого языков, актуализирующих переводческое соответствие «пень», в Эфиопской Книге Иова актуализируется значение греческого слова στέλεχος – «побег»: «Даже если засохнет корень его в земле и ветви его омертвеют на камне» [Эфиопская Книга Иова 2019: 41].

VI. Лимитивные перифразы. Перифразы могут выполнять **лимитивную функцию** в тексте [Сидоров, 1999]. Они, согласно данному автору, «жестко определяют круг лиц, которые могут понять зашифрованную информацию. Лимитивная перифраза — это своего рода код…» В Книге Иова мы можем встретить подобный перифраз в стихе *«Он изливает бесчестие на князей и милость Свою на смиренных»* (Иов. 12:21).

Для внимательного читателя очевидно, что в двенадцатой главе Книги Иова по Септуагинте обнаружилась антитеза, которой не было в еврейском тексте: «Изливает бесчестие на князей, смиренных же исцеляет» на месте масоретского «покрывает стыдом знаменитых и силу могучих ослабляет». Вдумчиво прочтя еврейскую строку, мы понимаем, что перед нами интерпретационный перевод. Если первая часть еще соответствует масоретскому тексту, то есть «изливает бесчестие на князей» означает примерно то же самое, что и «покрывает стыдом знаменитых», то вторая часть параллелизма в греческом и еврейском вариантах расходится.

Думается, что, так как вся строка Иов. 12:21 носит интерпретационный характер, то александрийские книжники либо переводили со списка, в котором этот стих был вариативным, либо создали антитезу, которой не было в еврейском тексте. Отметим, что противопоставление князей и кротких людей вполне библейское. Автор исследования полагает, что перевод Иов. 12:21 в Септуагинте экзегетический. По каким-то причинам текст составил трудность для переводчиков, и, очевидно, на понимание данного стиха повлияла строка из Книги Притчей: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Притч. 3:34), которую потом в своем Послании процитирует апостол Петр (1 Пет. 5:5).

В Эфиопской Книге Иова этот стих в чем-то еще более сложен. Он представляет собой как бы «вариант внутри варианта»: «*Он изливает бесчестие на князей и милость Свою на смиренных»* (Иов. 12:21). Ясно, что эфиопская строка основана на Септуагинте, и греческое чтение «смиренных исцеляет» оказалось гораздо ближе эфиопским книжникам, чем масоретский стих про то, как Бог «ослабляет могучих». Однако если мы присмотримся к тексту, то и дословного повторения септуагинтального стиха нет, а есть некий свой эфиопский вариант, выдержанный в духе Септуагинты и переведенный под влиянием Книги Притч. Здесь нужно вспомнить обстоятельства написания Эфиопской Книги Иова. Это довольно позднее произведение, создаваемое уже обращенными в христианство людьми, поэтому нет ничего удивительного, что она насыщена христианскими отсылками. Можно заметить, что «милость» в Эфиопской Книге Иова вполне соответствует «благодати» в Книге Притч и у апостола Петра. Для эфиопских книжников оказалось важнее не дословно передать септуагинтальный греческий текст Книги Иова, а, немного изменив строку, показать ее идейное родство с Посланием Петра.

VII. Чередниченко обращает внимание на существование у **перифраза функции оценки, анализа и субъективного восприятия** писателем перифразируемого предмета. Однако цель его использования одна и та же: она заключается в том, что автор положительно или отрицательно оценивает

перифразируемый предмет или явление, тем самым показывая свое к нему отношение [Чередниченко, 2016].

Эта функция перифраза реализуется в строке *«Там нечестивые опалены бичом своей же ярости, там отдыхают все те, кто был измучен страданиями тела своего» (Иов. 3:17).* В данном варианте эфиопского стиха идея справедливого воздаяния отражена в гораздо большей степени, чем в соответствующем еврейском или греческом тексте. В более ранних версиях Книги Иова указывается лишь то, что после смерти «беззаконные перестают наводить страх» и «нечестивые прекратили яростный гнев», то есть ни масоретский текст, ни Септуагинта в этом месте не говорят о наказании для грешников. Жертвам жестоких правителей, захватчиков, нечестных судей, грабителей остается утешаться только тем, что после смерти никакие из случившихся с ними несчастий больше их не коснутся. И отсутствие прижизненных страданий — это единственная награда для праведных умерших. Людям, на долю которых выпало много несправедливостей, предлагается утешиться мыслью о том, что, когда их мучители умрут, они потеряют возможность творить **новые** злодеяния, но об ответственности за уже совершенные при жизни грехи речи не идет. Господь через смерть только ограничивает страсть к беззаконию у нечестивца пределами его жизни. Эта мысль находит подтверждение и у «друзей» Иова, которые говорят, что Бог отнимает годы жизни у грешника, чтобы тот успел совершить меньше преступлений. Такая картина мира достаточно традиционная для Ветхого Завета: «Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению» (Эккл. 9:5).

Христианин не может согласиться с этой мыслью, а вспомним, что Книгу Иова на эфиопский язык переводили верующие христиане, поэтому они переложили строку Иов. 3:18 перифрастически, введя в строку тот смысл, которого в Септуагинте не было: грешник в аду не просто теряет возможность творить зло, он наказывается за свои дурные дела. Таким образом, в Книге Иова появляется более поздняя тема воздаяния нечестивым после смерти. Сама

концепция божественной справедливости, отраженная в переводе Книги Иова, весьма тонкая, так как источником наказания для нечестивцев являются их собственные грехи, что, например, можно найти в учении христианских отцов Церкви: «Рай есть любовь Божия, в которой наслаждение всеми блаженствами. Но рассуждая об аде, он говорит почти то же самое: ад — это бич божественной любви. Он пишет: «Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичом любви. И как горько и жестоко это мучение любви!» [Исаак Сирин]. Таким образом, ад — это мучение от воздействия любви Божией. Преподобный Исаак говорит, что печаль от греха против любви Божией «страшнее всякого возможного наказания» [там же]. Действительно, какая это мука — отрицать чью-либо любовь и идти против нее! Какая страшная вещь — вести себя неподобающим образом по отношению к тем, кто нас искренне любит! Если сказанное сопоставить с любовью Божией, то можно будет понять и муку ада» [Иерофей Влахос].

С идеей наказания после смерти для грешников тесно связано учение о посмертной награде для праведников. Кажется, именно с нею связан перифрастический перевод Иов. 3:19. Девятнадцатый стих третьей главы в эфиопской редакции Книги Иова изначально вызывает трудности из-за того, что он разорван вставкой. Первое полустишие Иов. 3:16 было воспринято книжниками как самостоятельная строка, из-за этого вторая часть параллелизма потеряла свое место и изменила смысл. Первоначальная идея стиха Иов 3:16 заключалась в том, что праведник считает, что лучше ему было бы не рождаться в мир, полный страданий, и не знать горя, как мертворожденные и выкидыши: «*Или (был бы) как выкидыш, вышедший из чрева матери, или как младенцы, которые не видели света*» (Иов. 3:16). В Эфиопской Книге Иова вторая часть этой строки была перемещена внутрь 19-го стиха той же главы и выглядела так:

«16. (а) И был бы как выкидыш из лона матери исшедший. 17. Там нечестивые опалены бичом своей же ярости, там отдыхают все те, кто был измучен страданиями тела своего 18. От сотворенья мира. 19. (а) Там почивают

малый и великий, 16. (б) А с ними дети, не увидевшие света и не слышавшие звука шагов. 19. (б) И там же раб, чтящий господина своего».

Из-за изменения места Иов. 3:16 (б) это полустишие вынуждено было текстуально перестраиваться под свое окружение и изменяться по смыслу. В Эфиопской Книге Иова стих 3:16 (б) стал участвовать в перечислении всех тех, кто нашел покой в шеоле, потому что этому посвящен девятнадцатый стих третьей главы, внутри которого из-за перестановки оказалась часть шестнадцатого стиха. В представлении эфиопского книжника это был расширенный девятнадцатый стих, а настоящее значение вставки забылось. Однако эфиопскими переписчиками ощущалась стилистическая неполнота стиха Иов. 3:16 (б). Они чувствовали, что перед ними полустишие, поэтому, зная, что в этом стихе речь идет о мертворожденных младенцах или выкидышах, книжники дополнили параллелизм полустишием, сходным по смыслу и грамматически: «А с ними дети, не увидевшие света **и не слышавшие звука шагов**». Так родилась уникальная для Книги Иова строка, существующая только в эфиопской версии данной части Библии. Параллелизм, который заново выстроили эфиопские книжники, имеет уже другой смысл. Он весь построен на том, чтобы через перифраз заменить выражение «мертворожденные дети», об упокоении которых в шеоле говорится в этом стихе. В разных частях перифраза денотат характеризуется с разных сторон как не имеющий ни зрительных, ни слуховых ощущений. И по этому описанию мы должны догадаться, что речь идет о мертвых. Однако обе части параллелизма имеют общее значение: «лишенные даже самого простого опыта».

В данном стихе в разных переводах Книги Иова сталкиваются два значения многозначного слова «свет»: в Септуагинте «свет» означает «мир», поэтому строке «дети, не увидевшие света» дополнительные пояснения не нужны. Под светом понимается весь мир, которого не узнают дети, умершие так рано. Однако в Эфиопской Книге Иова из-за стремления книжников восстановить параллелизм актуализировалось второе значение слова «свет» —

«противоположность тьме», так как для строки становится важным, что у мертвых больше нет ни зрительных, ни слуховых ощущений.

В исследуемой нами группе стихов подверглась изменению и вторая часть 19-го стиха «И там же раб, чтящий господина своего». В оригинале мы читаем: «И раб **не боится** господина своего». Если бы этот стих изучал сторонник критического метода в XIX веке, он наверняка связал бы такое изменение со злонамеренной правкой текста, потому что для атеистической критики главной функцией Церкви являлась идеологическая, позволяющая держать в повиновении низшие классы. Мы же в данном исследовании, не до конца исключая и эту причину, считаем возможным, что данная правка могла быть следствием как небрежного копирования, которая повлекла за собой изменение смысла на противоположный, так и иметь теологическую причину.

В данном исследовании нам гораздо интереснее вероятные теологические причины возникновения варианта Иов. 3:19. Первая «теологическая» гипотеза связана с тем, что текст попал под влияние других ветхозаветных писаний (например, Екклесиаста), в которых говорилось, что посмертная участь праведников и грешников равно печальна. Так и здесь раб, исполняющий волю господина, оказывается в том же месте, где и мертворожденные дети, не совершившие в жизни ни добра, ни зла, и то, насколько праведно прожил жизнь человек, не имеет значения. В этом же смысле, скорее всего, понималось эфиопскими книжниками полустишие «малый и великий здесь равны». В оригинале, скорее всего, имеется в виду социальное положение. Так, богач умирает и заточается в шеоле, равно как и бедняк. И смерть, уравнивающая людей, при жизни находившихся в разных социальных группах, должна была утешать древнего иудея. Однако в Эфиопской Книге Иова возможно другое понимание данного стиха. Слова «малый» и «великий» здесь под влиянием Екклесиаста могли толковаться в духовном значении — как «грешник» и «праведник». А такое понимание скорее печалит, чем утешает, потому что человек, делавший благие дела, приравнивается к тем, кто в жизни не успел ничего сделать, а нечестивцам и праведникам уготована одна и та же доля.

Внутри расширенного параллелизма выстраиваются несколько рядов оппозиций. С одной стороны, в стихе говорится о духовно великих людях и людях, совершающих благое, а с другой — о людях ничтожных или не успевших ничего сделать. И по смерти эти противоположности приравниваются друг к другу.

Вторая гипотеза заключается в том, что христианские переводчики Эфиопской Книги Иова попытались привести строку Иов. 3:16 (б) «в соответствие» именно с новозаветными текстами и нормами. Отношения господина и раба были частой метафорой отношений Бога и человека в Новом Завете: «По долгом времени, приходит господин рабов тех и требует у них отчета. И, подойдя, получивший пять талантов принес другие пять талантов и говорит: господин! пять талантов ты дал мне; вот, другие пять талантов я приобрел на них. Господин его сказал ему: хорошо, **добрый и верный раб**! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего… Подошел и получивший один талант и сказал: господин! я знал тебя, что ты человек жестокий, жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпа́л, и, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твое. Господин же его сказал ему в ответ**: лукавый раб и ленивый!** ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпа́л; посему надлежало тебе отдать серебро мое торгующим, и я, придя, получил бы мое с прибылью; итак, возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов, ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то́, что́ имеет; а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 25:11–30). Эфиопские книжники могли соотнести верного раба из Евангелия от Матфея и «раба, чтящего господина» из начала Книги Иова, поэтому строку Септуагинты «Там раб не боится господина своего» эфиопские книжники могли понять вовсе не как освобождение после смерти от мирских тягот и общественного неравенства, а как отсутствие страха Божия, то есть уважения к своему Создателю, что было для них недопустимо, поэтому у стиха появился вариант.

На положительный характер строки Иов. 3:16 (б) могли повлиять и другие Книги Нового Завета, например Послания апостола Павла, где сказано: «Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом в простоте сердца вашего, как Христу» (Эф. 6:5). И деформация строки Иов. 3:16 (б) могла быть следствием напряженной религиозной рефлексии, выразившейся в желании привести этот стих в согласие с учением апостола Павла.

VIII. Многократное применение перифразы в художественных произведениях на протяжении долгой истории литературы способствовало тому, что в настоящее время ее принято относить к одному из языковых признаков художественного стиля. **Одно из главных назначений перифразы в любом тексте — иносказательно указать на перифразируемый предмет**, посредством выделения какой-либо черты предмета дать важную информацию о нем. Неудивительно, что в своих научных трудах такие лингвисты, как Л.В. Грехнева [2001], В.П. Москвин [2006], выделяют **пояснительную функцию**.

Так, в Септуагинте «сыны Божии» из первой главы Книги Иова по масоретской версии называются «ангелами Божьими»: «И после сего был день, и пришли ангелы Божии, и предстали они перед Господом, и диавол пришел между ними» (Иов. 1:6). М.И. Рижский объясняет этот стих так: «Здесь, очевидно, имеются в виду божественные существа низшего порядка, с помощью которых Бог управляет миром. В других местах они также называются «вестниками» («малеахим»). Они наблюдают за всем, что происходят в мире, и доносят об этом Богу, а также выполняют различные Его поручения. Септуагинта переводит это место: «ангелы Божии», несомненно для того, чтобы исключить всякий политеистический смысл» [Рижский, 1991. С. 84–85]

IX. Перифраз имеет дуалистическую природу. С одной стороны, он противоположен приему повтора, потому что именование предмета через описательный оборот позволяет избежать тавтологии. С другой стороны, часть перифразов строятся на употреблении синонимов, а некоторые исследователи считают выстраивание синонимического ряда с целью избежать нагромождения однокоренных слов синонимическим повтором. Таким образом, одним видам

повтора перифраз противоположен, а с другими схож. Соотнесенность синонимического повтора и перифраза чрезвычайно важна для нашего исследования. Такой распространенный в Священном Писании прием, как библейский параллелизм усиливающего типа («Благословен Господь, научающий руки мои на ополчение, и персты мои — на брань» (Пс. 143:1)), основывается одновременно и на грамматическом сходстве обоих полустиший параллелизма, и на использовании нескольких рядов синонимического повтора, и на желании автора выразить одну и ту же мысль с помощью различных лексических средств в разных частях стиха. Таким образом, библейский параллелизм строится на одновременном употреблении в чем-то противоположных приемов — на синонимическом и синтаксическом повторах и перифразе, что создает неповторимую красоту и своеобразие данного стилистического средства древней поэзии.

В Книге Иова реализовано несколько типов перифразов: **межтекстовые, внутритекстовые и перифразы-строки**. К первому типу относятся перифразы, возникшие в силу различий между еврейским и греческим вариантами Книги Иова. Эти примеры объединены одним общим принципом: они возникли из-за того, что греческие переводчики использовали перифраз как способ перевода сложных мест библейского текста. Сохраняя основную мысль еврейского текста, ученые Александрийской школы часто передавали ее немного в ином виде, чем это было в масоретском тексте. Ко второму типу перифразов относятся собственно эфиопские варианты, не сходные ни с масоретским текстом, ни с Септуагинтой, но внутри самой Эфиопской Книги Иова являющиеся перифразами греческих чтений. Перифрастические замены строк Септуагинты встречаются в Эфиопской Книге Иова в трудных местах Писания и отражают стремление эфиопских книжников к обертональному, экзегетическому переводу. Исследование таких перифразов способно помочь ученым понять то, как осмыслялась Книга Иова Эфиопской церковью.

К **межтекстовым** перифразам относится, например, строка «*Но да проклянет ее Тот, Кто проклинает день тот, Тот, Кто растерзает великого*

кита» (Иов. 3:8). В масоретском тексте на месте слов «великого кита» стоит лексема «левиафан», в русских переводах часто остающаяся калькированной с еврейского. Под словом κῆτος в греческом языке понимается «морское чудовище», «огромное морское животное». И.Х. Дворецкий писал, что оно встречается еще у Гомера [Дворецкий, 1958. С. 944]. В данном случае перифраз «левиафан — кит» является примером обертонального перевода, когда для александрийских книжников было чрезвычайно важно объяснить для грекоязычной аудитории незнакомое для них понятие. Левиафан оказывается связан с морем, о чем говорится в другой книге Библии, в Псалтири: «Ты силою Твоею расторг море, Ты сокрушил головы змиев в воде; Ты сокрушил голову левиафана, отдал его в пищу людям пустыни» (Пс. 73:13–14).

Этимологическое значение слова «левиафан» в переводе на греческий язык не передавалось, а греческий эквивалент оказался объяснительным, потому что само слово левиафан является «темным» в еврейском языке. Гезениус производит это слово от «вьющийся», «свернувшийся», а другие исследователи считают его заимствованием из угаритского языка от имени мифологического змея лотан или латану, который являлся аллегорией водной стихии. Он имеет эпитеты «змей бегущий» и «змей извивающийся», как и левиафан. В угаритской литературе сохранились змееборческие сюжеты о битве латану с Ваалом и похожий на него миф о том, как змей Темтум был убит Баал-Хаддадом, богом грозы [Латану].

Однако данные из ближневосточной литературы и еврейского языка ничего не проясняли для эллинизированных евреев или прозелитов более поздних времен. Именно поэтому для слова «левиафан» был выбран толковательный перевод «морское чудовище».

Рассмотрим другой тип межтекстовых перифразов, а именно те перифразы, которые возникли как стилистическое средство, помогавшее книжникам при переводе с еврейского языка на греческий. Одним из таких примеров является *«Затворы небесные чтят Его, и Он умертвил змея-отступника повелением Своим»* (Иов. 26:13).

Христианская экзегеза данной строки не вызывает вопросов: «Левиафан — змей изгибающийся (Ис. 27:1), ибо змей не только «кривой», но и скользкий: потому, что он не стоит в правоте истины, он *называется* «кривым», потому что, если его первому искушению не сопротивляться, он проскользнет весь внутрь сердца, как скользкое пресмыкающееся, обольщая человека. Теперь «убежища» этого змея — это сердца злых людей. Так говорится потому, что он, делая их вместилищем собственной развращенности, как бы отдыхает в них [то есть в сердцах], как в жилище, поэтому «помощь руки Господней изгоняет кривого змея из его убежищ». <…> Ибо только Он Один может изгнать его из плотских сердец людей, Тот, Который ради людей пришел *на землю* и воплотился. И когда Господь овладел сердцами неверующих, Он как бы положил руку на «убежища» змея» [Комментарий на Книгу Иова от Иов 26:13].

Однако мы должны сосредоточить наше внимание на слове «отступник». По-гречески «змей-отступник» звучит как δράκοντα ἀποστάτην, что является экзегетическим переводом. Книжники, трудившиеся над Септуагинтой, очевидно, довольно прозрачно говорили своим читателям, о каком именно змее идет речь. Второе полустишие исследуемого стиха, казалось бы, серьезно расходится с синодальным переводом: «Рука Его образовала быстрого скорпиона». Кажется, что в синодальном переводе речь идет о восхищении Богом, который создал разнообразный животный мир, а в греческом тексте — о победе над дьяволом. Однако другие переводчики с **масоретского** текста дают варианты, максимально приближенные к септуагинтальному.

С.С. Аверинцев переводит: «Его дыханье небеса яснит, и змия сражает Его рука». Аналогично переводит Андрей Десницкий: «От дуновения Его проясняется небо, рука Его разит скользящего змея». В.А. Левисон и Д.А. Хвольсон этот стих перелагали так: «От Духа Его небеса великолепие; рука Его пронзает лютого змея» [Переводы Иов. 26:13].

Таким образом, нет оснований полагать, вопреки мнению, например, Е.А. Авдеенко, что масоретский текст здесь расходится с греческим. Скорее всего, в этом случае разошлась переводческая интерпретация авторов

синодального перевода с существующей экзегетической традицией. Другие авторы, переводившие Библию с еврейского текста, этот стих толковали близко по смыслу к Септуагинте.

Даже «замена» змея на скорпиона, допустимая для еврейского слова נָחָשׁ, экзегетически ничего не меняет, например, для Ефрема Сирина: «Эти слова красноречиво обозначают узнаваемого скорпиона, который должен быть уничтожен Христовой смертью. Он называет сатану быстро убегающим скорпионом, чтобы указать на его бегство из сонма небесных сил, а также потому, что он надеялся избежать наказания за свое преступление» [Комментарий на Книгу Иова от Иов 26:13].

Еврейское слово **בָּרִחַ** имеет значение «быстрый» и «беглый». Думается, что значение «беглый», т. е. беглец, и легло в основу перевода «отступник», как и толкует прп. Ефрем Сирин, указывая «на его бегство из сонма небесных сил», которое есть одновременно и отступничество. Также «быстро убегающий скорпион» вызывает ассоциации с псалмом 67: «Да воскреснет Бог и расточатся враги Его, и да **бегут** от лица Его ненавидящие Его. Яко исчезает дым, да исчезнут» (Пс. 67:1–2).

С.С. Аверинцев в переводе исследуемого стиха просто опускает эпитет к слову «змей», а вот другие авторы представляют интересные варианты. А. Десницкий выбирает эпитет «скользящего», который, вероятно, является более подходящим для русского уха аналогом выражения «быстро бегущего». Григорий Двоеслов в своем комментарии тоже писал о «скользящем змее»: «Ибо змей не только «кривой», но и скользкий: потому что он не стоит в правоте истины, он *называется* «кривым», потому что, если его первому искушению не сопротивляться, он проскользнет весь внутрь сердца, как скользкое пресмыкающееся, обольщая человека» [Комментарий на Книгу Иова от Иов 26:13].

Вместо слова «кривого», возможно, переводчикам следовало бы использовать более богатый смыслами эпитет «лукавый», корень которого связан с кривизной, например, в слове «излучина». Слово «лукавый» имеет

значение «лживый, подлый, хитрый», а как известно, лукавый змей из Эдемского сада «был хитрее всех зверей полевых» (Быт. 3:1). Для Григория Двоеслова змей-отступник из Книги Иова, левиафан из Книги пророка Исайи и змей-искуситель из Книги Бытия — одно и то же существо. Именно этот смысл закладывался в церковнославянском переводе Ис. 27:1: «В той день наведет Господь мечь святый и великий и крепкий на драконта змиа бежаща, на драконта змиа лукаваго, и убиет драконта, сущаго в мори».

Нужно обратить внимание на синтаксис церковнославянского стиха: «На драконта змиа бежаща, на драконта змиа лукаваго» выглядит как уточняющая конструкция, которая может говорить не о двух змеях, но об одном, характеризуя его по-разному. Троекратное повторение слова «драконта» понимается в том смысле: имеется в виду одно и то же существо, которое Господь сначала поразит мечом, а затем убьет.

Василий Великий объясняет в своем комментарии, почему у дракона из Книги Исайи много эпитетов: «Предначинатель греха называется змеем лукавым, и меч Божий наводится на левиафана, змея изгибающегося, потому что змея при перехождении с места на место делает многие уклонения и извороты… Потому, кто следует змию, у того жизнь оказывается лукавою, неправильною и исполненною противоречий. А кто идет вослед Господа Бога, тот делает путь свой правым» [Василий Великий, 2009: 355].

Другая группа перифразов — **внутритекстовые.** Они зафиксированы только в Эфиопской Книге Иова: *«С царями, которые держали совет на земле и правили с помощью мечей»* (Иов. 3:14). Первое полустишие переведено перифрастично из-за того, что словосочетание «советники земли» из Септуагинты было понято как определительное придаточное, в котором говорится о деятельности царей, упомянутых в том же полустишии. Вторая часть перифраза «правили с помощью мечей» возникла под влиянием общего смысла стиха. В Септуагинте на этом месте стоит «хвалились оружием», а эфиопский перифраз «правили», очевидно, возник из-за того, что в стихе рассказывается о власти царей. Таким образом, в результате вольного эфиопского перевода стих

производил более гармоничное впечатление, потому что одно полустишие дополняло другое, а септуагинтальное выражение «хвастались оружием», на котором основывался эфиопский вариант, вероятно, показался книжникам не связанным по смыслу с первой частью. Идея же всего стиха осталась неизменной и в еврейской, и в греческой, и в эфиопской Библии: цари, обладавшие абсолютной властью, оказались бессильны перед участью всех людей — смертью.

К перифразам-строкам относится, например, стих «*Разве поднимется трава без воды или вырастет луг без орошения? Еще на корню гибнет, и не косят его. И всякая трава, не получающая влаги, засыхает*» (Иов. 8:11–12). Обе части синтаксического параллелизма посвящены одной метафоре: «растения (трава, луг) не могут выжить без влаги». Эта мысль повторяется дважды в сходных вариантах для усиления влияния на слушателя, а слова «трава» и «луг», заменяющие друг друга в разных частях библейского параллелизма, выступают как контекстуальные синонимы.

Жизнь человека, его судьбу Валдад сравнивает с краткосрочным ростом травы. С такой метафорой согласен и Иов, который в своей речи говорил: «Смертный, рожденный женщиной, краток днями и преисполнен страданием. Он, как цветок, что цветет, а затем увядает и как тень, что исчезает, — и уже нет ее» (Иов. 14:1–2).

А вода в речи Валдада является метафорой Божьей воли: «И о человеческих делах можно сказать, что они орошаются промыслом, словно водой, а без него они легко и скорогубительно расстроятся. Итак, если кто-то впадет в бедствия, а затем произойдет перемена, то это произошло по промыслу. А если происходящее будет иметь мнимый человеческий корень, оно не будет иметь основания, потому что не управляется промыслом. Этому подобны прекрасные слова псалмопевца: Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его (Пс. 126:1). Прежде напоения всякая трава засохнет. Подобно первому это говорится о всякой траве. Таким образом, можно сказать,

что, будь то малое или великое, [все управляется] в этой жизни промыслом, а если он не надзирает, [все это высыхает]» [Дидим Слепец].

5.2. Роль терминов родства в приращении смысла в перифразах из Книги Иова

Современные исследователи активно изучают перифразы, основанные на терминах родства. Так, талантливый лингвист Т.Б. Радбиль исследовал аномальные перифразы в языке Андрея Платонова. Перифрастическое выражение «классовый отец» (т.е. классовое происхождение) претерпевает процесс аномализации в речи героев романа «Чевенгур»:

– Кто ж они? Был же у них классовый отец, скажи пожалуйста! Не в бурьяне же ты их собрал, а в социальном месте.

–- Они – безотцовщина, – объяснил Прокофий.

Т.Б. Радбиль отмечает, что под этим выражением «Чепурный разумеет социальное происхождение, а Прокофий переводит семантику данного словосочетания в буквальный план», подразумевая под ним людей, которые осиротели в Гражданскую войну [Радбиль 2017: 178].

Перифраз является древнейшим способом номинации, который был открыт еще в Шумере. В современных языках перифраз сохраняет свою актуальность как одно из ключевых средств борьбы с тавтологией, но в древности он возник именно как средство называния новых понятий вследствие консерватизма языка, особенно литературного, и нежелания ни носителей языка, ни писцов усложнять речь неологизмами. Синонимия и неология признавались в то время гораздо более сложными способами разнообразия художественной речи, чем перифраз, который обращался к ранее известному читателю понятию. В то же время лексический повтор и перифраз являлись средствами языковой экономии, позволяющими выражать объемное содержание за счет ограниченных языковых средств. Так, семейная иерархия была проста, интуитивно понятна и с детства знакома древним людям. Чтобы описать новую систему отношений, шумерские писцы применяли термины родства для описания иной социальной

реальности, например, школьных отношений: «учитель – ученик». Такой подход не предполагал увеличения числа логограмм, требовавших запоминания, так как для шумеров до появления у них фонетического письма введение в словарь ранее неизвестных понятий означало неминуемое усложнение обучения писцов. Новые понятия, встречаемые читателем в текстах, объяснялись через уже известные: школьного наставника называли «отец школы», его помощника – «старший брат», учеников – «сыновья школы»: «Если ты никуда не ходил, почему ты бездельничаешь? Ступай в школу, стань перед «отцом школы», расскажи ему заданный урок, открой свою школьную сумку, пиши свою табличку, и пусть «старший брат» напишет для тебя новую табличку» (Беседа писца с непутевым сыном») [Белицкий 2000: 263-264].

Подобный способ номинации распространился с территории Двуречья по всему Ближнему Востоку, а такой прием как перифраз актуализировался во многих древних литературах. Данное стилистическое средство оказалось усвоено и библейской поэзией, чрезвычайно обогатив художественный язык Священного Писания. В связи с этим в нашем исследовании мы обращаем особенное внимание на те перифразы из Эфиопской Книги Иова, в которых использована лексика родства как один из наиболее древних способов именования новых понятий и отношений между ними.

Самые известные перифразы в этой книге, связанные с понятиями родства, – словосочетание «сыны Божьи», под которыми понимаются ангелы. Это выражение встречается в самом начале книги, и оно в достаточной степени рассмотрено нами в более ранних статьях по перифразу [Надежкин 2023]. О словосочетании «сыны Божии» в данной работе стоит сказать только то, что этот перифраз, употребляемый в значении «ангелы», указывает на их подчиненность Господу и на то, что Он – их Творец.

Перифразы, связанные со словом «отец», в Книге Иова несут в себе иерархический и религиозный смысл: в нем заключено указание на Творца по отношению к творению. В самом начале данного произведения читатель встречает упоминание «сынов Божьих» (ангелов), но данное словосочетание в

этом значении присутствует еще один раз в речи Бога, описывающего сотворение мира: «На чем утверждены основания ее (земли), или кто положил краеугольный камень ее, при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости?» (Иов. 38:6-7) В этой перикопе мы можем увидеть еще один известный перифраз «звезды – ангелы», который одним из первых заметил святой Григорий Двоеслов, считавший, что строка Иов 38:7 является параллелизмом усилительного типа, где обе части стиха обозначают одно и то же понятие: «Поскольку природа разумных духов, как полагают, была создана раньше во времени, Ангелы, справедливо, называются «утренние звезды». Но если это так, в то время как земля еще была невидима, и в беспорядке, когда «тьма была над бездною», они ожидали в своем существовании наступающий день грядущей эпохи через свет мудрости. И мы не должны были бы услышать это неосторожное слово «вместе», которое все же добавляется, потому что утренние звезды, несомненно, поют хвалу силе Искупителя вместе с теми, кто в вечере, тогда, когда избранные Ангелы прославляют вместе с искупаемыми людьми в конце мира небесную Благодать» [Экзегет]

В этой же главе Бог Творец также называется Отцом и по отношению к неживой природе, потому что Он дал ей начало: «Кто Отец дождя, и Кто рождает капли росы?» (Иов. 38:28). Мы видим, что уже в Ветхом Завете людям открывается тайна сотворения мира в понятиях, относящихся к семейным отношениям, предполагающим основой всего сущего – любовь. В отличие от других ближневосточных религиозных учений, где Бог раскрывается только как Господин, Властитель, уже в Ветхом Завете Бог называет Себя Отцом.

Однако не только в речах Бога встречаем мы перифразы со словом «отец», но и в речах самого Иова. Праведник называет себя «отцом нищих» (Иов. 29:16), отцом сирот (Иов. 31:18). В данном перифразе внимание слушателя концентрируется на другой стороне отцовства – забота, попечение о тех, кто слабее тебя, то есть словосочетание «отец нищих» означает человека, покровительствующего бедным, страждущим, больным.

Иногда в библейской поэзии через упоминание терминов родства показывается близость двух понятий, часто ассоциативная и интуитивная. Так, потерявший семью и здоровье Иов называет «гроб своим отцом», а «матерью и сестрой – червей». Иов использует эту метафору, чувствуя приближение смерти, так как у него уже нет надежды на выздоровление, потому он ощущает себя ближе к мертвым, чем к живым. О такой интерпретации писал Филипп Священник: «Телесные раны и муки мыслей постоянно изнуряли Иова, так что он объявляет, будто уже испытывает наказание ада. А может быть, тьмой здесь названо отделение его от человеческого сообщества, произошедшее с ним, когда он сидел в навозной куче, будучи лишенным света, который человеку – утешение. Гробу скажу: ты отец мой, червю: ты мать моя и сестра моя. Я загниваю столь долго, что имею право само гниение и червей, расплодившихся в ранах, назвать своими родителями...» [Экзегет 2]. Идею, что лексика родства является метафорой сближения писал А.П. Лопухин: «Если я и ожидаю, то только того, чтобы иметь преисподнюю своим жилищем». Шеол – вот та будущность, на которую может рассчитывать Иов. Могила и наполняющие ее черви – вот с кем в скором времени будет находиться в ближайшем общении Иов: «гробу скажу, ты отец мой, червю: ты мать моя и сестра моя» [Лопухин 1907: 58].

Использование перифраза как древнего способа номинации занимает значительное место в Книге Иова. В этой группе примеров чаще всего перифразируются названия детенышей животных: «лев могучий погибает без добычи, и дети львицы рассеиваются» (Иов 4:11). В греческой версии Книги Иова переводчики поняли, что перифраз «дети львицы» не требуется, потому что в греческом языке есть специальный термин для обозначения детеныша льва «σκύμνος» («львенок»), а в иврите был использован древний способ номинации, в котором избегалось чрезмерного введения новых слов. В эфиопском переводе перифраз также не использовался, потому что эфиопская версия Книги Иова основана на Септуагинте.

Необычный случай можно отметить в Иов. 38:39, который в синодальном переводе звучит так: «Ты ли ловишь добычу львице и насыщаешь молодых львов». Для слова «молодой лев» в этом стихе действительно употребляется специальный термин כְּפִירִים (кэфийриим) [Манускрипт], однако если сравнить с Септуагинтой, то ее переводчики не увидели в этом слове названия молодого льва и перевели это слово как δρακόντων, что значит «змей, дракон». Анализируя такую сильную вариативность переводов, можно сказать, что специальный термин, обозначающий детеныша льва, только затруднил перевод Книги Иова на греческий язык александрийским книжникам, которые выбрали в качестве соответствия כְּפִירִים слово очень далекое от оригинала, хотя в греческом языке есть лексема для обозначения молодого льва. Учитывая этот факт, нужно признать стремление книжников в древних художественных произведениях к перифрастичности, чтобы избежать употребления редких слов, рациональной стратегией.

В других стихах передача перифраза «сын льва» на другие языки встретилась с дополнительными лингвистическими трудностями из-за полисемии еврейского слова «лев», которое в переносном смысле означает «гордость». Переводческая проблема заключается в том, что из-за второго значения увеличивается число вариантов строки за счет ее экзегетического понимания. Речь идет о стихах Иов. 28:8 и Иов. 41:20, метафорический перевод которых освящен традицией и понимается святыми отцами символически. В 28-й главе рассказывается о премудрости Божьей, а в 41-й – о левиафане, которого христианские экзегеты считают аллегорией дьявола, и такая направленность глав подталкивает к метафорическому прочтению словосочетания «сын льва» как «сын гордости». Давайте рассмотрим: какие смыслы дают оба перевода? Так, авторы Синодального Перевода выбрали в случае Иов. 21:8 именно буквальный перевод: «не топтали ее скимны, не прошел по ней шакал». В еврейской версии текста исследуемая строка не говорит нам о Премудрости. Полностью перикопа выглядит так: «Камни ее (земли) – место сапфира, и в ней песчинки золота. Стези туда не знает хищная птица, и не видал

ее глаз коршуна; не попирали ее скимны, и не ходил по ней шакал» (Иов 28:6-8). Толкование этих строк по еврейскому переводу ограничивается тем, что камни сапфиры находятся на такой глубине, что их не могут достать хищные звери и птицы, которые легко настигают свою добычу. Соответственно слово «скимны» употреблено в этом случае в прямом смысле.

Профессор П.А. Юнгеров, изучавший текст Септуагинты, со ссылкой на Олимпиодора также понимает «величавых» как «диких, страшных животных» [Юнгеров 2006]. Однако существует и аллегорическое понимание образа «молодых львов» («скимнов»). Глубокий исследователь Псалтири Л.П. Клименко писала о том, что в библейской картине мира этот образ является нравственной аллегорией: «Скимны рыкающие – демоны. «Ты простёр тьму, и настала ночь; в ней будут бродить все звери лесные, молодые львы, рыча в надежде добыть и разыскать от Бога пищу себе» (Пс. 103:20-21) Лесными зверями и львенками (т. е. скимнами) Исихий называет демонов, которые во время крестного страдания Господа рыкали, думая, что тогда они имели ловлю, потому что «Иуда предал Господа, что Петр отрекся, прочие Апостолы разбежались и рассеялись» [Клименко 2012: 527].

В святоотеческой традиции есть мнение, что под «сынами величавых» понимаются люди. Эта точка зрения связана с именем Блаженного Иеронима, который воспринял «тропу, по которой не ходили величавые, не прошел по ней лев» как путь к Премудрости. Такое понимание поддерживается похожей строкой: «Сокрыта она от очей всего живущего и от птиц небесных утаена» (Иов. 28:21). Ассоциативно читатель связывает стихи Иов. 28:8 и Иов. 28:21 и считает, что в обоих строках речь идет о недоступности премудрости. Ситуация осложнилась еще и тем, что в латинском переводе святой Иероним попытался сделать перифраз «сыны величавых» понятнее для читателя и «расшифровать его». Так появился вариант: «non calcaverunt eam filii institorum» [Вульгата] («не ступали по нему сыновья торговцев»). Перевод Иеронима «сыновья торговцев», который был призван объяснить строку, сделал перифраз еще более глубоким. Скорее всего, автор Вульгаты при истолковании этой строки держал в памяти

библейский сюжет об изгнании торговцев из храма (Мф. 21:12-13). И в этом случае «величавые», как написано в греческом тексте, или «сыны горделивых», как перевели эфиопские книжники, являются перифрастическим, аллегорическим указанием на грешников.

Один из самых сложных перифразов в книге – это «сыны гордости» из Иов. 41:26. Авторы большинства переводов, созданных с еврейского оригинала, выбирают не буквальное чтение «сыны льва», а переносное «сыны гордости», поскольку понимают под этими выражениями описываемого левиафана, то есть дьявола, властвующего над гордыми сердцами грешников. Такая переводческая традиция дает основание и строку Иов 28:6, которая в греческом переводе толковалась как «сыновья величавых», понимать в переносном смысле. Поздняя библейская критика смотрит на этот текст по-позитивистски: так, профессор А.П. Лопухин, соглашаясь с Синодальным Переводом, интерпретирует его абсолютно секулярно: «страшный для людей крокодил не имеет себе соперника среди самых свирепых животных: они трепещут пред ним, как пред царем» [Лопухин 1907: 119], а проф. Д.А. Хвольсон и В.А. Левинсон прямо пишут о том, что под «величавыми» надо понимать сильных животных: «На все высокое он смотрит; он царь над всеми зверьми величавыми» [Перевод].

Такой взгляд противоречит православной экзегезе. Григорий Двоеслов писал, комментируя этот стих: «Этот левиафан, чтобы стать таким, как описано выше, изначально поразил себя только гордостью. Ибо он не впал бы во все остальные грехи, если бы не этот первый, гнилой корень. Ибо написано: «Гордость есть начало всякого греха» (Сир. 10:13). Ибо от этого он сам пал, и этим он сверг других, которые пошли за ним. Но Бог ввел его описание в конце своей речи, упомянув гордость этого левиафана после всех остальных его грехов. Это сделано, поскольку последним указан самый страшный из всех грехов и… корень всех пороков. […] Из того, что наш Искупитель правит сердцами смиренных, а этот левиафан называется царем гордых, мы знаем точно, что гордыня является наибольшим признаком отверженных, но смирение, напротив, признак избранных. Об этом Он также сказал в Евангелии: «По плодам их

узнáете их» (Мф. 7:16). Поскольку в будущем «части тела» этого левиафана будут стараться обмануть нас, совершая даже чудеса, Господь указал простой признак, с помощью которого можно их обличить, сказав: «Он царь над всеми сынами гордости». Ибо, хотя они иногда и надевают маску притворного смирения, они не могут обманывать постоянно. Гордость не может быть скрываема долго: когда она скрыта в одном действии, она проявляется в другом поступке» [Экзегет III].

В греческом тексте переводчики Септуагинты очевидно выбрали, не буквальный перевод («сыны льва»), а переносный смысл – «сыны гордости», но при этом александрийские книжники попытались объяснить, кто, по их мнению, так называется. Плодом этих творческих богословских усилий стал перевод: «На все высокое он смотрит: он сам – царь над всем, что в водах находится» (Иов. 41:25). О ком же говорится в этом объяснении? Скорее всего, под «сущими в водах» понимаются так называемые «рефаимы», которые в церковнославянском языке переводятся как «исполины», а в латинском – как «гиганты». О них в Септуагинте сказано следующее: «Ужели исполины родятся под водою и окрестностями ее?» (Иов. 26:5) Святитель Григорий Двоеслов так истолковывает эту строку: «Таким образом, под «гигантами», либо отступники ангелы, либо все гордые люди могут без возражений быть поняты. Ибо сказал пророк: «Мертвые не оживут, и гиганты не встанут снова» (Ис. 26:14). Ибо кого он называет «мертвыми», если не грешников, и кого он (Иов) называет «гигантами», если не тех, кто берет на себя грех гордости» [Экзегет IV]

Исследователь П.Ю. Малков пишет о «рефаимах», упоминаемых в Книге Иова, так: «Иов говорит о творческом и промыслительном могуществе Бога, являемом Им в отношении мироздания. В некотором смысле эта часть речи Иова созвучна тому, о чем говорил Иов в 9-й главе (ср.: Иов. 9:5-10), и предваряет то, о чем Господь будет Сам свидетельствовать страдальцу при Своем явлении. Иов говорит здесь о том, что даже рефаимы, или, в версии Септуагинты, исполины (см.: Иов. 26:5; Септуагинта), под которыми святоотеческая традиция обычно понимает падших ангелов – бесов – трепещут пред Богом». Таким образом,

исходя из святоотеческой экзегезы получается, что левиафан властвует только над гордыми, грешными людьми и падшими духами [Малков 2014: 565-569].

В эфиопской версии Книги Иова, которая как первоисточник воспринимала именно Септуагинту, перифраз еще более удаляется от оригинального стиха. В этом случае мы можем говорить уже о перифразе четвертого порядка. В Эфиопской Книге Иова эта строка переведена так: «На все высокое он смотрит дерзко, думает, что он – царь всего, что в небе находится» (Иов. 41:25) [Эфиопская Книга Иова 2019]. Взяв за основу греческую строку, эфиопские книжники поняли ее по-своему. В ней они отразили, с одной стороны, богоборческие притязания левиафана и гордость, которая стала причиной падения сатаны, о чем также писал Исайя: «Как спала с неба денница, восходящая поутру! Сокрушился на земле посылавший ко всем народам! А ты говорил в уме своем: «Взойду на небо, выше звезд небесных поставлю престол мой, сяду на горе высокой, на горах высоких, что́ к северу, поднимусь выше облаков, буду подобен Вышнему. А теперь сойдешь в ад и в основания земли» (Ис. 14:12-15). В Новом Завете также рассказывается о падении сатаны: «Он же сказал им: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18). С другой стороны, эфиопский перевод мог быть обусловлен влиянием посланий апостола Павла: «потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф. 6:12).

Часть перифразов, основанных на лексике семейных отношений, являются метонимическими. Например, перифраз «Тем более человек – червь, и сын человеческий – труп» (Иов. 25:6) [Эфиопская Книга Иова 2019]. В данном случае слово «сын» употреблено не в прямом значении, а как указание на родовое понятие, то есть на принадлежность к человеческому роду. К слову «человек» очень трудно подобрать синоним, поэтому, чтобы избежать тавтологии, древний поэт использовал этот перифраз.

Перифразом, основанным на смежности, является также строка, встречающаяся только в еврейском варианте Книги Иова: «Дочь лука не обратит

его в бегство» (41:20). Авторы Синодального Перевода в этом стихе применили толковательный перевод, потому что в еврейском тексте на этом месте стоит בֶן קָשֶׁת, что дословно значит «сын лука» [Манускрипт]. Переводчики Синодального Перевода решили, что под этим выражением понимается поэтическое название стрелы, и метонимия образована по отнесенности обоих этих предметов к метательному оружию. Однако в русском языке слово «стрела» женского рода, поэтому авторы Синодального Перевода адаптировали этот стих для русской грамматики, дав намек читателю, что под «дочерью лука» нужно понимать «стрелу». Скажем, что подобные механизмы перифразирования встречаются и в других строках Книги Иова. Например, искры из Иова. 5:7 в масоретской версии этой книги называются וּבְנֵי ־ רֶשֶׁף, то есть «сыновья пламени» [Манускрипт]. В этом случае, как и в Иов. 41:20, искры называются «сыновьями пламени», потому что они исходят от костра или факела, но являются меньше по размеру, чем произведший их источник огня.

Однако не все переводчики согласны с тем, что «сын лука» – это метонимическое обозначение стрелы. Некоторые современные переводчики считают, что «сын лука» – обозначение профессии лучника, и тогда метонимия происходит по другому признаку: перенос с названия оружия на название воинской профессии. Этой точки зрения придерживаются С. Аверинцев («Лучник не заставит его бежать»), А. Десницкий («Не обратят его в бегство стрелы лучника…»).

В Септуагинте и во всех переводах, основанных на ней (коптский, эфиопский, славянский), перифраз оказался снят, и вместо «сын лука» мы встречаем вариант: «Лук медный не поразит его». Переводчики греческого текста пошли по пути упрощения понимания фразы и возврата к более традиционному образу, потому что выражение «лук медный» встречается в Псалтири («Бог… научает руки мои брани, и мышцы мои сокрушают медный лук» (Пс.17:5), который почти дословно цитируется во Второй Книге Царств: «Бог … научает руки мои брани, и мышцы мои напрягает, как медный лук» (2 Цар. 22:35).

Само словосочетание «медный лук» в иврите является поэтически нагруженным, сближаясь и по смыслу, и фонетически, потому что эти два слова образуют красивую паронимическую пару: слово «лук» звучит как קֶשֶׁת «кашэт», а слово медный – как נְחֹשֶׁת «нэхошет» [Манускрипт].

Итак, перифраз в языковой картине мира Книги Иова является не только одним из ведущих стилистических средств, но и важнейшим способом номинации, который избавляет текст от тавтологических повторов и экономит языковые средства, облегчая запоминание. Перифразы со словом «отец» в Книге Иова принимают дополнительные смыслы «старший», «главенствующий», «Творец». Использованная в перифразах лексема «сын» принимает окказиональные значения «младший, меньший» («сыновья льва – львята»), «происходящий из какого-либо источника» («сыновья пламени – искры»), «подверженный влиянию» («сыновья гордости» – грешники, гордецы), «являющийся частью родового понятия» («сын человеческий» – человек).

Библейские перифразы оказываются чрезвычайно сложными для понимания и перевода, поэтому часть из них в Септуагинте снимается и заменяется на лексемы, употребленные в прямом значении, а попытка александрийских книжников сохранить перифразы в тексте, при этом истолковать, сделать понятнее для читателя, приводит к перифразированию на еще более глубоком, аллегорическом и символическом уровнях с привлечением для экзегезы образности из других книг Священного Писания.

5.3.1. Библейский параллелизм как средство создания «поэтического мира» Эфиопской Книги Иова

Библейский параллелизм – свойственная Библии особая литературная форма изложения материала, при которой одна и та же мысль выражается дважды, нередко по-разному, составляя, таким образом, своего рода поэтические пары.

Библейский параллелизм является связующим приемом в языке Книги Иова, который является организующим средством для повторов разного типа,

связывая их в сложные синтаксические единства. Данный тип параллелизма выражает категории, которые являются значимыми для художественного мира произведения: противопоставление, предельность, отношения сходства и тождества.

I. Библейский параллелизм выражает противопоставление концептуально важных понятий

Вечность – бренность: «Разве как дни человека, дни Твои, или годы Твои подобны годам прочих живущих, Раз Ты расследуешь грех мой и исследуешь нечестие мое? Ибо знаешь, что я не сделал никакого беззакония» (Иов. 10:5-7). В этом стихе противопоставляет Иов человеческую жизнь со всей ее ограниченностью, краткосрочностью и беспредельное божественное бытие, а также человеческую мудрость с ее правом на ошибку и всеведение Бога. Иова не удивляет духовная слепота его «друзей», которые, будучи ограниченными преданием старцев, видят в нем только нечестивца. Для Иова гораздо трагичнее, что он сам чувствует, что Бог будто бы отверг его: «Охваченный яростью Своею, Он низверг меня и заскрежетал на меня зубами Своими. Испытывал Он на мне стрелы Свои. Он оставил меня во мраке, и очи мои погасли во тьме. Ныне же поразил Он меня в колена, и бедствия мои все вместе настигли меня» (Иов. 16: 9-10). Иов не понимает, почему Бог столько сил тратит, чтобы испытывать человека. Человек испытывается Богом, как золото, потому что именно человеку суждено бессмертие: «Если будет человек жить после смерти, окончив дни жизни своей, то я потерплю, пока не возрождусь вновь. И я отвечу Тебе, когда Ты позовешь меня. Не отвергай дело руки Твоей» (Иов. 14:14-15). Наряду с высокой антропологией противопоставление временного и вечного в данной книге встречается во внешне благочестивых речах друзей Иова: "Разве не скроется перед Ним луна и не перестанет ли сиять? И звезды также не чисты перед Ним. Тем более человек – червь, и сын человеческий – труп!" (Иов. 25:6) Подобная точка зрения встречается и в речах Элифаза (Иов. 4:18-20) и Софара (Иов. 11:7).

Однако такой взгляд на человека не приемлем для Иова, потому что декларирует трагический и непреодолимый разрыв между человеком и Богом. Душа Иова ищет более глубокого религиозного опыта: «Ныне вот Свидетель мой в вышних, и Тот, Кто в небесах, знает *истину* обо мне. Да восходит молитва моя к Господу, и перед взглядом Его да плачет око мое! О, если бы мог муж спорить с Богом, как человек с ближним своим!» (Иов. 16:19-21). Иов жаждет не разрыва, но единения, не молчания между Богом и человеком, а богоообщения.

Благочестивого читателя может смутить сама формулировка: «спорить с Богом», но здесь, как кажется, спор с Богом нужно понимать в том же смысле, в котором понимается «борьба Иакова с Богом»: «И остался Иаков один. И боролся Некто с ним до появления зари; и увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал ему: отпусти Меня, ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твоё? Он сказал: Иаков. И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи имя Твоё. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моём? И благословил его там. И нарёк Иаков имя месту тому: Пенуэл; ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт. 32:24-30). Эта ревность, жажда быть с Богом: «Не отпущу, пока не благословишь!» – слышна и в словах Иова, говорившего: «Чего же я не ведаю, чтобы мне достичь *престола Его,* и что случится со мною, когда я *приду* к концу своему? И Он откроет мне, если есть нечто, что я сделал, и я не удержу уст моих до тех пор, пока не оправдаюсь» (Иов. 23:4).

А из дополнения Септуагинты к 42 главе мы узнаем, что Иов был близок к Иакову-Израилю не только своей убежденной жаждой близости к Богу, но древний патриарх приходился Иову, который был «из сынов сыновей Исава», двоюродным прадедом.

Душа – тело: *«Стрела пронзит* ***тело*** *его, и зло придет на* ***душу*** *его. И над ним будет Тот, Кто смущает его»* (Иов. 20:25).

Самый интересный, на наш взгляд, перевод данного стиха в Эфиопской Книге Иова, потому что он перифрастический и выполнен на основе богословской экзегезы. Эфиопский вариант таков: «Стрела пронзит тело его, и зло придет на душу его. И над ним будет Тот, Кто смущает его» [Эфиопская Книга Иова 2019: 56].

Можно догадаться о содержании второй части параллелизма, исходя из первой: «И да пройдет сквозь тело его стрела». Существует правило: при трудностях перевода в одной части parallelismus membrorum, нужно обратиться ко второй, и через нее попытаться узнать смысл первой. Этим способом могли воспользоваться и переводчики Эфиопской версии.

Нас в основном будет интересовать вторая часть параллелизма, переведенная перифрастически, которая возникла из полустишия: «звезды в жилищах его пусть светят, на него (нападет) ужас». От второй части стиха осталось лишь общее в греческой и эфиопской строках значение метафоры: «грешник живет в постоянной тревоге». Реализуется смысл этой фразы по-разному: в Септуагинте не указан субъект, который наводит ужас на человека, а эфиопский текст представляет собой толковательный перевод, в котором четко указано, что Бог лишает человека покоя. Думается, такой перифраз не должен смущать читать, так как Иов молится: «Посох Господень да будет отведен от меня, и кошмары от Него да не устрашают меня» (Иов. 9:34). Перифраз «и зло придет на душу его», который возник на основе строки «звезды же в жилищах его да будут пребывать» гораздо интереснее для читателей, так как представляет собой экзегезу греческого стиха. Для пояснения перифраза, используемого эфиопскими переводчиками, обратимся к следующему соответствию слов «в жилищах его» в Септуагинте и «на душу его» в эфиопском тексте. Перевод «на душу его» может быть результатом правки по еврейскому тексту, что, скорее всего, является самым простым решением, так как в масоретском варианте на месте словосочетания «на душу его» написано «на него». Однако если текст не правили, а септуагинтальный вариант «в жилищах» эфиопские книжники понимали аллегорически, то под «жилищем» подразумевалось тело человека. В

книге Иова по Септуагинте такое понимание допускается: «Из храмины его исторгнет его Ангел» (Иов. 20:15). При этом в александрийском варианте добавлено: «Ангел смерти» [Юнгеров]. Параллель «тело – жилище духа» является значимой и в Новом Завете: «Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный» (2Кор. 5:1) Земное тело апостол называет… временным, неустойчивым и непрочным жилищем. Новое тело при воскресении человек получит непосредственно от Бога, оно именуется «нерукотворенным» и «вечным» [Прокопчук 2019:97]. Апостол Иоанн рассказывал о гневе иудеев, которые не поняли Христа, говорившего им: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его». На это сказали Иудеи: «Сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его?» А Он говорил о храме тела Своего» (Ин.2:19-21). Фарисеи думали, что Он говорит об Иерусалимском храме, а Иисус пророчествовал о Своем воскресении.

П.А. Юнгеров предполагал, что в стихе Иов. 4:19 говорится не о глиняных домах, а о телах: «То насколько же меньше доверяет Он обитающим в домах из глины, которые, как и мы сами, из той же глины сделаны, и смотрит Он на них, как на пищу для червей». Таким образом, эфиопские экзегеты поняли «туманное» выражение «звезды же в жилищах его да будут пребывать» не в прямом смысле, как Олимпиодор, а в метафорическом: «наказание да будет пребывать на теле его». В дихотомии души и тела словосочетание «на душу его» является метонимическим соответствием для обозначения человека. А выражение «Да будут пребывать» является весьма точным соответствием для эфиопского слова «придет», поэтому перевод этой строки нельзя расценивать как целиком перифрастический.

II. Библейский параллелизм и полиптот – средство выражения повторяемости

«*Когда засыпаю, говорю себе: «Когда же день?» И когда встаю опять: «Скоро ль вечер?» Преисполняют меня боли от денницы и до того, как ляжет на землю ночь*» (Иов. 7:4).

Понять данный повтор можно метафорически. В эфиопской Книге Иова дословно написано: «Quand poidra donc le jour pour moi?» [PO2: 591], что переводится: «Когда же наступит день для меня?» Эта фраза означает: когда же я выздоровею? А выражение: «Скоро ль вечер?» – можно понимать как ожидание вечера жизни, то есть смерти, которую праведник «нашел бы подобно сокровищу».

III. Библейский параллелизм как средство выражения предельности «*Но однако спроси зверей, если они ответят тебе, или птиц в небе, если они возвестят тебе, И скажи земле, если она будет говорить с тобою или если поведают тебе рыбы морские. Кто не познает, что все это – то, что сотворила рука Господня?*» (Иов. 12:7-9) Через данный синтаксический параллелизм раскрывается такое свойство Бога как всемогущество. Звери, рыбы морские и птицы в небе означают всю совокупность живых существ, сотворенных Богом.

IV. Библейский параллелизм – средство выражения мены актанта «*Вот я отверз уста мои, и язык мой заговорил»* (Иов. 33:2) Первое, что мы заметим в этом стихе – это мену актанта. В первом полустишии субъектом является сам говорящий, Элиус, а во втором – язык Элиуса как бы получает «отдельную» от человека субъектность. Уже сама фраза «*и язык мой заговорил»* намекает на необычный образ высказывания: Элиус говорит как бы не от себя, его речи «вырываются» из него помимо его воли. Такое впечатление хорошо накладывается на общий пафос речей героя книги. Складывается представление, что он, будучи молод, долго ждал, пока спорят старцы, и скромность удерживала его от того, чтобы высказать свое мнение.

Горестные слова Иова и тягостное молчание трех друзей, которые больше не могли ничего ответить праведнику: ни утешить его, ни возразить, – побудили Элиуса к действию: «И Элиус… воспылал гневом, и пришел он в **великий гнев**, потому что Иов считал себя правым перед Богом, И **сильно разгневался** на трех друзей его за то, что не смогли они ответить Иову как равному, а смотрели

на него, как на нечестивца. И Элиус ждал, что они ответят Иову, ибо они были старше летами, чем он, по дням своим» (Иов. 32:2-4).

Оттого, что он долго смиренно слушал, что скажут люди, которые были старше его, теперь его слова хлынули: «И я скажу еще: многое я должен сказать, и дух в утробе моей убивает меня. Ибо утроба моя стеснена, как кожаный мех, и она кипит, опаляя, и рвется подобно меху плавильщика» (Иов. 32:18-19). Элиус ощущает, что его распирают эмоции, которые побуждают его вступить в спор, в котором он надеется, что Бог вдохновит его говорить «слова истинные», которые не только обличают Иова, но и утешают.

Вместо слов «я гневаюсь», «я говорю» он употребляет выражения «дух в утробе моей убивает меня», «язык мой заговорил», как бы передавая, что такое поведение ему не свойственно как человеку, уважительно относящемуся к старшим, и гневные слова его прорываются помимо его воли. Он настолько взволнован судьбой Иова, что не может молчать, и произносит свою речь, черпая силы во вдохновении, а не из опыта старцев.

В уменьшенной субъектности речи у Элиуса читается жажда вдохновения Божия, «ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2Пет. 1:21).

5.3.2. Библейский параллелизм – средство создания «поэтического языка» Эфиопской Книги Иова

Библейский параллелизм является поэтическим приемом, организующим идиолект Книги Иова.

I. Библейский параллелизм как средство редупликации суждения

Редупликацию следует понимать как поэтическое удвоение смысла высказывания, выраженного иными лексико-стилистическими средствами. По мнению Л.П. Боровковой, редупликация «привлекает к себе внимание

повышенным эмоциональным воздействием на слушателя / читателя и именно поэтому была взята на вооружение стилистами» [Боровкова 1976: 30].

«*Разве поднимется трава без воды или вырастет луг без орошения? Еще на корню гибнет, и не косят его. И всякая трава, не получающая влаги, засыхает. Таков конец всех забывающих Господа, и надежда нечестивых погибнет».* (Иов.8:11-13). Обе части параллелизма составляют метафору: как растения не могут выжить без влаги, так человек не может жить без Бога. Эта мысль повторяется дважды в сходных вариантах для усиления влияния на читателя, а слова «трава» и «луг» выступают как контекстуальные синонимы.

Жизнь человека, его судьбу Валдад сравнивает с скоротечным ростом травы. Иов также использует в своей речи данную метафору: «Смертный, рожденный женщиной, краток днями и преисполнен страданием. Он, как цветок, что цветет, а затем увядает, и как тень, что исчезает, – и уже нет ее» (Иов. 14:1-2).

Вода в высказывании Валдада является метафорой Божьей воли: «И о человеческих делах можно сказать, что они орошаются промыслом, словно водой, а без него они легко и скорогубительно расстроятся. Итак, если кто-то впадет в бедствия, а затем произойдет перемена, то это произошло по промыслу. А если происходящее будет иметь мнимый человеческий корень, оно не будет иметь основания, потому что не управляется промыслом. Этому подобны прекрасные слова псалмопевца: Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его (Пс 126:1). Прежде напоения всякая трава засохнет. Подобно первому это говорится о всякой траве. Таким образом, можно сказать, что, будь то малое или великое, [все управляется] в этой жизни промыслом, а если он не надзирает, [все это высыхает]» [Дидим Слепец].

II. Библейский параллелизм – средство создания приема цепного нанизывания предложений

«Но и я умолю ***Господа*** *и* ***Господа****, Владыку всяческих, призову,* ***Который*** *совершает великое и непостижимое, славное и высочайшее, чему нет числа.* ***Который*** *посылает дождь на лицо земли, орошает водой ту, которая под*

небом, ***Который*** *возносит обездоленных и грешных поднимает ко спасению,* ***Который*** *изменяет намерения хитрецов и тех, кто стопами своими не идут по пути прямому»* (Иов. 5:8-12). Нанизывание определительных придаточных со словом «который» имеет синонимический смысл и служит описанием всемогущества Бога, которое раскрывается постепенно: сначала говорится, что Он творит нечто великое, и только потом разъясняется, что именно имеет в виду Элифаз: в книге описываются благодеяния Бога для всех живых существ, и только потом те, что дарованы человеку: Бог возносит обездоленных, а гордым, наоборот, противится (1Пет. 5:5).

III. Библейский параллелизм – основное средство организации других повторов

«*Если стонала от меня земля и из-за меня плакали борозды ее, Если я богатства ее вкушал один, не заплатив, выгонял хозяина земли и огорчал душу его, То пусть вместо пшеницы она произрастит мне плевелы и вместо ячменя – терн»* (Иов. 31:38-40). В этом отрывке анафора используется в синтаксическом параллелизме и имеет усилительное значение. Эта фраза создает развернутый метафорический образ земли, страдающей от жадного землевладельца. Праведник отсылает нас к проклятию Каина. Из его истории, рассказанной в Книге Бытия, мы знаем, что тяжким грешникам не дает земля урожая, потому что человек заставляет «рыдать» землю, когда не платит работнику за сделанный труд, отнимает у других наделы и не отдает бедным часть плодов, которые в картине мира Ветхого Завета воспринимаются не только как результат труда землепашца, но и как дар Бога. Книга Иова считает такой грех равным братоубийству, поэтому данный стих заключает в себе проклятие, подобное тому, что было на Каине («Когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя» (Быт. 4:12).

5.3.3. Библейский параллелизм как средство создания «поэтического идиостиля» Эфиопской Книги Иова

В библейском параллелизме используются такие художественные тропы и стилистические фигуры, как сравнение, метафора, метонимия, градация, риторический вопрос.

I. В библейском параллелизме используются тропы и стилистические фигуры

В библейском параллелизме применяется сравнение

«*И он сохранит себя, чтобы не впасть ему в смерть, и обновит душу свою,* ***как краску на стене****, и кости его костным мозгом наполнятся*» (Иов. 33:24). В данном случае оба полустишия библейского параллелизма означают «сохранение жизни», но первое полустишие выражает эту мысль через отрицание («не впадет смерть»), а второе – через утверждение («обновит душу свою»). В параллелизме используется сравнение: «обновит душу свою, как краску на стене», что означает «нравственно измениться». Можно предположить, что краска имеется в виду белого цвета, потому что цветная была дорогой в древности, и тогда у сравнения возникает добавочный смысл: изменить свою душу значит очистить ее, избавить от растлевающих «примесей».

В библейском параллелизме используется метафора

«Кто возвратит меня в дни месяцев ранних, когда Господь оберегал меня… ***Когда пути мои были смазаны маслом, а молоко разливалось по горам моим****?»* (Иов. 29:2-6) Оба полустишия в исследуемой строке имеют усилительное значение и с помощью разных образов передается один и тот же смысл: «Когда я был богат…» Для создания представления о богатстве Иова используются символы достатка, как его понимали в древности: у Иова до искушения было много скота, поэтому у него было в изобилии дорогих продуктов – молока и масла. Для евреев как для скотоводческого народа упоминание обилия пищи

животного происхождения было несомненным показателем прежнего земного успеха. Фраза: «Когда пути мои были смазаны маслом», – означает, что Бог помогал Иову, благословляя его за праведность, и этот период его жизни был счастливым.

Библейский параллелизм содержит градацию

«*Как гора падающая* ***разрушается*** *и скала* ***ветшает*** *на месте своем, Как камень* ***стачивается*** *водой, а поток воды* ***скрывается*** *среди холмов возвышающихся, так терпение человеческое сокрушил Ты»* (Иов. 14:19) Нанизывание нескольких градационно выстроенных однородных сравнительных оборотов создает выразительный пейзаж катастрофического разлива горной реки, который в тексте воспринимается как метафора отношений Иова и Бога. Терпение Иова метафорически обозначается через образы прочных объектов (камня, скалы, горы), а гнев Божий сопоставляется с разрушительной стихийной силой природы. Иов как бы говорит, что терпение его было подобно крепости камня, но Бог, испытывая праведника, сокрушил его.

В библейском параллелизме используется риторический вопрос

«Сила ли камня – сила моя, и плоть моя – из меди ли?» (Иов 6:12) Перед читателем несколько риторических вопросов, объединенных в одно предложение с помощью синтаксического параллелизма. Ответ на риторический вопрос подразумевается: Иов говорит, что он обычный человек, подверженный болезням и страданиям, а испытания, которые ему посланы Богом, кажутся непосильными, и их может одолеть только тот, кто полностью лишен человеческих слабостей. П. Ю. Малков так говорит о признании Иова своей немощи: «По мысли святителя Григория Великого, во всех этих словах, признаваясь, что он отнюдь не обладает твердостью камня и крепостью меди, Иов решительно «объявляет себя самого немощным» и свидетельствует, что «он оставлен даже своими ближними». При этом он подразумевает, что подлинной силой может обладать отнюдь не человек, а только лишь Бог» [Малков 2014: 338].

Основные выводы по содержанию V главы

Мы показали, что перифраз является важнейшим стилистическим средством в Эфиопской Книге Иова, приемом, который делает ее язык богатым и ярким, потому что позволяет избежать тавтологии, помогает при переводческих затруднениях, позволяя заменять сложные синонимические конструкции. Ключевой стилистический прием ветхозаветной поэзии – библейский параллелизм. Этот художественный троп организован «на стыке» повтора и перифраза, и обладает структурными и функциональными качествами обоих названных стилистических приемов. И перифраз, и библейский параллелизм в Книге Иова помогают создавать другие средства художественной выразительности (метафору, метонимию, градацию, сравнение…).

Перифраз является полифунциональным художественным приемом, выполняя номинативную, оценочную, эвфемистическую, лимитивную, пояснительную функции в тексте.

На структурном уровне перифраз является важнейшим средством создания часто встречающегося в Библии обертонального, то есть не дословного, а толковательного перевода, что порождает межтекстовые перифразы, то есть разночтения между различными версиями Священного Писания: еврейской, греческой, эфиопской и других. В ходе данного исследования были изучены те случаи перифрастического перевода, когда возникающие в тексте перифразы являлись результатом экзегезы и богословским толкованием стиха.

ГЛАВА VI ПРОБЛЕМЫ ГЕРМЕНЕВТИКИ В ЭФИОПСКОЙ КНИГЕ ИОВА

Библейской герменевтикой считают вспомогательную дисциплину библеистики, изучающую принципы и методы толкования текста Священного Писания Ветхого и Нового Завета и исторический процесс формирования его богословских оснований. Библейская герменевтика иногда воспринимается как методическая основа экзегезы [Православная энциклопедия: Герменевтика библейская]. Библейская герменевтика делится на теоретическую, историческую и практическую. Теоретическая библейская герменевтика формулирует основные (буквальный, типологический) и дополнительные (символический, аллегорический) методы толкования Священного Писания. Особое внимание при этом уделяется сходству и отличию методов между собой, а также области их применения. Исторически библейская герменевтика прослеживает историю толкования Священного Писания в различные периоды существования Церкви: толкование Ветхого Завета палестинскими и александрийскими иудеями до пришествия в мир Иисуса Христа, затем – самим Иисусом Христом и св. апостолами, толкование Ветхого и Нового Завета мужами апостольскими, отцами и учителями Александрийской, Антиохийской и Эдесско-Нисибинской школ, а также на византийском Востоке, на латинском Западе, на Руси [Большая Российская Энциклопедия: Герменевтика Библейская].

Практическая библейская герменевтика рассматривает конкретные случаи толкования библейских книг в зависимости от их структуры, жанра и ряда других характерных черт. В XX – нач. XXI вв. в некоторых западных научных школах библейская герменевтика понимается как практическая наука по истолкованию Писания в понятном для совр. читателя смысле, который может несколько отличаться от исходного, высказанного в библейской книге [Большая Российская Энциклопедия: Герменевтика Библейская].

Основы христианского подхода к Ветхому Завету, созданные в апостольский период, – тема обетования и его эсхатологического исполнения, так же, как и обращение к древним мессианским именованиям, – помогли раннехристианским авторам находить подтверждение своей вере в то, что обетования Бога народу Израиля и всему миру были осуществлены через искупительную миссию Иисуса Христа. Так, Иустин Философ противопоставил гностикам учение, согласно которому Иисус Христос, Превечный Логос Божий, действовал уже в Ветхом Завете, а значит, Ветхий Завет и Новый Завет образуют единое свидетельство о действии Бога в Священной истории. С конца II в. в христианстве возникают экзегетические школы: Александрийская, Антиохийская и Эдесско-Нисибинская. Становление Александрийской школы связано с именем Оригена, который, подобно Филону, стремился примирить библейское богооткровенное свидетельство с языческой образованностью, развивая христианский метод аллегорического толкования Писания. Экзегеты Антиохийской школы, в отличие от Оригена и других александрийских христианских писателей, стремились акцентировать внимание на историческом подходе к Писанию, изъясняя каждую книгу Библии с учётом конкретной ситуации её возникновения. Буквальный подход к Писанию характерен для первых представителей этой школы – Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского [Большая Российская Энциклопедия: Герменевтика Библейская].

Выявление эсхатологического смысла Писания было положено в основу анагогического толкования и стало одним из элементов программы четверичного уровня смысла Священного Писания, впервые сформулированной Иоанном Кассианом Римлянином и затем воспринятой средневековой схоластикой. В ней буквальному или историческому смыслу противопоставляется трoякое духовное разумение: за аллегорическим толкованием с целью выявления вероучительного содержания следует тропологическое, имеющее целью нравоучение, и, наконец, анагогическое, цель которого – поиск указаний на исполнение Божиих обетований в грядущем

Царстве Божием [Большая Российская Энциклопедия: Герменевтика Библейская].

Исследуя эфиопскую Книгу Иова, нельзя забывать, что авторами перевода на язык геез (древнеэфиопский язык) были христианские книжники со сложившимися религиозными убеждениями и сформировавшимся экзегетическим подходом к Священному Писанию. Для эфиопских переводчиков становятся значимыми связь Ветхого и Нового Завета и пророческое значение ветхозаветных книг.

Смотря на Книгу Иова сквозь призму христианского учения, эфиопские книжники становились одновременно и экзегетами. Интерес к герменевтике при переводе Эфиопской Книги Иова проявлялся у книжников в двух аспектах. Во-первых, на составление эфиопского извода данного произведения влияли принятые в христианской среде толкования известных образов. Так, например, важный аспект активного использования герменевтики древними эфиопскими филологами заключался в истолковании «темных строк» в тех случаях, когда перевод оказывался для них затруднен и они не были знакомы со святоотеческим толкованием данного стиха. Тогда эфиопские книжники обращались к другим ветхозаветным книгам в поисках параллельных строк, с помощью которых можно было бы разрешить переводческие затруднения. Чаще всего они обращались к Книге Притч или Псалтири. В этом случае трудный стих из Книги Иова разъяснялся через найденную параллельную строку и ее толкование. Так создавался «богословский» перевод трудного стиха. Так, на переложение на эфиопский язык стиха Иов. 40:15 «И он поднялся на высокую гору, и устроил логово скотам своим среди льда» повлияла строка из Книги Псалтирь: «Как овцы во аде водворились они, смерть пасёт их» (Пс. 48: 14). Экзегеза псалтирного стиха, согласно которой овцы – аллегория душ скотоподобных людей, попавших в ад (свт. Василий Великий), также помогла эфиопским книжникам понять смысл этого стиха.

В данной главе будут рассмотрены следующие проблемы, связанные с герменевтикой исследуемого текста:

– синтетичность, комплексность перевода многозначных греческих слов, учитывающего все разнообразие их значений;

– анализ мотивации эфиопских переводчиков при исправлении слишком вольных коптских переводов;

– исследование роли параллельных библейских текстов и святоотеческих толкований при создании экзегетических переводов трудных стихов Эфиопской Книги Иова;

– выявление особенностей древнего способа концептуализации мира через своеобразие цветовых номинаций в Эфиопской Книге Иова.

6.1. Генезис эфиопского варианта Иов. 40:15 «И он поднялся на высокую гору, и устроил логово скотам своим среди льда»

Данный вариант стиха Иов. 40:15 берет свое начало от септуагинтального чтения: «Восшедши на отвесную скалу, он доставил радость четвероногим в тартаре». Цель исследования – выяснить причины возникновения разночтений в эфиопском переводе данного стиха, что отличает его и от греческого, и от еврейского текста.

Читатель может легко заметить серьезную разницу между греческой версией данного стиха и эфиопской, причем отличие таково, что говорит о полной «несводимости» текста и невыводимости его из греческого варианта. Сравнив оба варианта, можно решить, что перед нами либо перифрастический перевод, очень далеко отошедший от первоисточника, либо испорченный текст. Однако нужно помнить, что эфиопский перевод довольно позднего происхождения и создавался христианами в соответствующем религиозном контексте. Следовательно, чтобы понять происхождение эфиопского варианта и его логику, нужно углубиться в более широкий контекст библейских книг и христианского предания. Так, в эфиопском тексте вместо «в тартаре» написано «во льду». В другом месте греческого текста Книги Иова ад также ассоциативно

связывается со льдом: «Бог льдом сковал лицо бездны» (Иов. 38:30) [Авдеенко], таким образом, тартар и лед оказываются контекстуально связанными.

Первое полустишие эфиопского текста: «И он поднялся на высокую гору», – совпадает с греческим и в переводе, и, я полагаю, в толковании. Различия кроются в деталях: в эфиопском тексте написано, что «зверей зверь» «устроил логово своим скотам среди льда». Думается, что здесь можно предложить два толкования. Во-первых, это аллегория на то, что место заточения духов злобы – ледяная бездна, тартар.

Второе толкование заключается в том, что «от воплощения Христа до пришествия антихриста» сатана и его ангелы связаны в бездне, а после Второго Пришествия участь его (дьявола) будет – «тьма кромешная». Также св. Андрей Кесарийский со ссылкой на свт. Иринея Лионского говорит, что «в пришествие Христа диавол впервые узнал, что он осужден в бездну и геенну» [Андрей Кесарийский].

Патристическая традиция также связывает Воскресение Христово и падение демонов в бездну тартара. Так, например, св. Мелитон пишет от лица Христа: «...Я разрушивший смерть и победивший врага, и поправший ад, и связавший сильного, и восхитивший человека на высоты небес». (Св. Мелитон) [Архиепископ Иларион 2009. С. 25]. В греческой версии «Деяний Фомы», заметно отличающейся от сирийского оригинала, содержится следующая молитва: «Христос, Сын Бога живого, Сила неустрашимая, врага сокрушившая, и голос, услышанный начальниками [ада], поколебавший всю их власть, Заступник, свыше посланный и даже до ада сошедший, Который, отворив врата, вывел оттуда заключенных в течение долгого времени в мрачной темнице» [Архиепископ Иларион 2009. С. 26-27].

Параллели к варианту «логово среди льда» мы также можем найти и у Амфилохия Иконийского, который называет ад «гробницами и хранилищами», которые расхитил Христос, чтобы даровать плененным в них, вечное блаженство, и у Иоанна Златоуста, который пишет, что «сначала Он связал сильного, а потом расхитил сосуды его, почему [пророк] и добавляет:

«сокровища темные, невидимые»... [Архиепископ Иларион 2009. С. 58-59]. Иоанн Златоуст писал об аде: «Ведь это место ада было мрачным и безрадостным, и никогда не приняло оно естество света; поэтому и назвал он (пророк Исайя) их «темными, невидимыми». Он называет ад «сокровищами темными». Это справедливо, ибо великое богатство хранилось там. Ведь все естество человеков, которое суть богатство Божие, прельстившим первого человека диаволом было ограблено и подведено под ярмо смерти... Как некий царь, найдя главаря шайки разбойников, который нападал на города, повсюду совершал ограбления, скрывался в пещерах и там прятал богатство, связывает этого главаря разбойников и предает его казни, а сокровище переносит в царские хранилища, так поступил и Христос: главаря разбойников и тюремного надзирателя, то есть диавола и смерть, Он связал Своей смертью, а все богатство, то есть род человеческий, перенес в царские хранилища... Тиран приведен пленным, сильный – связанным; сама смерть, бросив оружие, обнаженной прибежала к ногам Царя» [Архиепископ Иларион 2009. С. 58-59].

Интересно также отметить, что Эфиопская Книга Иова называет ад «логовом для скотов», а Иоанн Златоуст применяет для описания этого места схожую метафору, сравнивая его с пещерой разбойников, где спрятаны украденные сокровища.

Теперь обратим внимание на слово «скоты» в Иов. 40:15, которое в Септуагинте переводится как «четвероногие». Для толкования этой метафоры нужно отыскать параллельный стих в Псалтири: «Как овцы во аде водворились они, смерть пасёт их» (Пс. 48: 14). При сравнении можно заметить, что Пс. 48:14 и Иов 40:15 говорят о схожих вещах, только в греческой Псалтири эта мысль выражена более явно, а в Эфиопской Книге Иова – перифрастично. В обоих текстах повествуется, что есть некие скоты (в Псалтири конкретнее – овцы), которые находятся в аду, который в Эфиопской Книге Иова описывается как ледяная бездна. В Псалтири сказано, что они «во аде водворились», а в Книге Иова подробнее – что «зверь зверей» устроил им там логово. Вероятнее всего, что Пс. 48:14 является «ключом» к возникшему эфиопскому варианту, и тогда

можно допустить еще одно толкование: «скоты его» – это души, которые обольстил диавол и устроил им посмертный дом в ледяной бездне.

Надо также учесть, что фраза «он устроил логово для скотов своих», переведенная в русском переводе Эфиопской Книги Иова во французском подстрочнике дословно звучит «il fit la maison de ses animaux» [PO2, P. 680-681], что значит «он устроил дом для скотов своих», и думается, что буквальный перевод здесь богаче смыслами, потому что именно в нем проявляется отсылка к стиху: «И гроби их жилища их во век» (Пс. 48:12). Под вечной могилой в рамках библейской картины мира подразумевается преисподняя. Итак, гробницы (τάφοι) в Пс. 48 именуются «жилищами вовек», то есть преисподняя (или в другом понимании – могила) называется вечным домом для грешников, потому что именно такова их посмертная участь. А то, что в этом стихе говорится о грешниках, подтверждает следующая экзегеза: «Гробами означает мертвенность, в какую облекли душу свою, не мыслив о Боге ничего истинного и правого». (Афанасий Великий); У кого жизнь исполнена мертвых дел по причине всякого греха, у тех «жилища – во век гроби». Кто стал мертв грехопадениями, тот живет не в доме, но в гробу, потому что душа его омертвела. (Василий Великий) [Святоотеческий комментарий к псалму 48]. Таким образом, позволим себе высказать гипотезу: эфиопские переводчики испытали сложности с переложением стиха Иов. 40:15, и чтобы решить данную проблему, использовали параллельные тексты, которые они обнаружили в двух близких стихах Пс. 48: 12 и Пс. 48:15, и на основе этих близко стоящих стихов создали перифрастический перевод. Мы можем сделать вывод, что в основе перевода Иов. 40:15 лежит 48 псалом, и смысл этой строки в эфиопской версии Книги Иова частично перенесен из понимания образов в Пс. 48:12-15.

Само же понимание ада как «дома» для душ, в котором они против их воли содержатся и из которого будут в конце концов изведены, мы встречаем в новозаветной литературе: «Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного и тогда расхитит дом его» (Мф. 12:29).

В этом смысле понимал эту строку еп. Михаил Лузин: «Дом сильного»: царство сатаны, которого Господь «называет сильным не потому, что он таков по природе; но указывает на его прежнюю большую власть, какую он имел над нами по нашей беспечности» (Златоуст). «Вещи его»: орудия, которыми хозяин дома пользуется для различных целей; в приложении к царству сатаны это – демоны, которыми он пользуется для различных злых своих целей в отношении к людям, а равно и люди, творящие волю его, исполняющие желание его» (ср. Ин. 8:44). [Святоотеческий комментарий к псалму 48.] Древние Отцы Церкви в этой строке «дом» понимали как погрязший во зле мир (св. Иероним, блж. Феофилакт Болгарский) [Лузин М.]

Параллельный стих из Евангелия от Луки раскрывает соотнесение «ад – дом» еще сильнее: «Когда сильный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение; когда же сильнейший его нападет на него и победит его, тогда возьмет всё оружие его, на которое он надеялся, и разделит похищенное у него» (Лк. 11: 21-22). Именно так толкует эту строку Макарий Великий: «Древо безоружное, Крест без железа и тело мертвое победили и умертвили диавола и ангелов его (Мф. 25, 41), ибо собственным оружием Сильнейший, победив сильного воина, предал смерти его. И ныне (Господь) приходит ко всякой душе, истинно взыскующей Его, и, приближаясь к ней, сокрушает и уничтожает силу тьмы, сковывающую и стерегущую душу». [Комментарий на Евангелие от Мф. 12:29].

А блж. Феофилакт Болгарский конкретизирует, что «похищенное у него» – это души людей, которые были как бы добычей его (диавола)». Он как бы от лица Христа писал: «Я исторг у него и поручаю каждого особому Ангелу, верному хранителю, чтобы вместо беса, у которого он был во власти, управлял им Ангел». [Комментарий на Евангелие от Мф. 12:29.]

Св. Василий Великий, оставляя комментарий на Пс. 48:14, понимает метафору «скотов» именно в таком смысле: «Положил их словно овец в аду, смерть будет пасти их». [Людей] скотоподобных и примкнувших к скотам неразумным, словно овец, не имеющих ни разума, ни силы защитить себя,

похищающий в плен, будучи врагом, уже вогнал в свою собственную ограду и предал смерти, [чтобы она] пасла [их]. Ибо смерть пасла людей от Адама до времени Моисеева закона, пока не пришел истинный Пастырь, положивший душу Свою за овец Своих и вместе с Собой воскресивший их и изведший из темницы ада в утро воскресения...» Развитие эта метафора получила в Евангелии от Матфея: «И соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов – по левую. Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его: «ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня» (Мф. 25:32-43) [Василий Великий].

Современный библеист Е. Авдеенко оставляет на стих Иов. 40:15 следующий комментарий: «Это пророчество о том, что сатана поднимется на Голгофу. Тот камень «акротомос», который Бог обратил в источники вод. От Креста, когда Господь будет прославлен, потекут, как сказано в Евангелии от Иоанна, «реки воды живой». Голгофа для сатаны гора высокообрывистая, потому что это будет вершина его восхождения, видимое торжество зла, и сразу обрыв, поражение, Воскресение Христово. По Септуагинте сатана взошёл на Голгофу, и тем он сотворил радость четвероногим в самой нижней части ада, аввадоне, а по-гречески в тартаре. «Четвероногие» по переводу LXX, это синоним для термина «скот», «скоты». То есть, четвероногие в тартаре – это преисподние духи, скоты. Они возрадуются на то время, когда сатана, скотов скот, взойдёт на гору, чтобы взять Распятого в царство смерти» [Авдеенко 1].

Интересно, что в Эфиопской версии книги Иова образ зверя встречается не только в последних главах, но и в 5-ой главе книги: «Посмеешься над нечестивыми и беззаконниками и зверей в зарослях тростниковых не убоишься» (Иов. 5:22). При чтении создается впечатление того, что речь идет об одном и том же звере: «он ложится под тенистыми деревьями, под кровом тростника и в болотах» (Иов. 40:16). В обоих случаях древние толкователи видели в образе

зверя аллегорию лукавого: «Тростник этот наполнен был львами, скрывавшимися в болоте и там подстерегавшими идущих в Иерусалим. Посему, как идущих в Иерусалим подстерегали львы, так и шествующих в мысленный Иерусалим подстерегают мысленные львы». (Афанасий Великий); **«Запрети зверем тростным»**; в иных же списках читается: «лесным». Но принять ли лес, или трость, тем и другим означается бесплодие. Имеют же их жилищем своим мысленные звери, которых Пророк научил изгонять призыванием имени Божия» [Феодорит Кирский].

Григорий Двоеслов переводит эту строку немного иначе: «Не будешь бояться зверя земли» [Иов. 5:22], сравнивая его со «зверем, выходящим из земли» (Откр. 13:11), описанном в книге Апокалипсис, «которого понимали как аллегорию антихриста или сатаны» [Григорий Двоеслов 2]. Григорий Великий пишет: «Ибо наш хитрый враг называется «зверь земли», потому что он набрасывается с насилием своей дикой природы, ухватывает души грешников в час их смерти. Ибо тех, кого он вводит в заблуждение лестью в течение их жизни, он хватает с жестокостью, когда они умирают. В противоположность сему образу Господь дает обещание о Церкви избранных через пророка: «Хищный зверь не взойдет на него» (Ис. 35:7). Ибо это значит, что псалмопевец умоляет Господа в таких словах: не исторгнет он мою душу, как лев [Пс. 7:3]. Таким образом, он снова говорит: услышь голос мой, Боже, в моей молитве, сохрани душу мою от страха врага [Пс. 63:2]. Ибо, когда они живут, они прекрасно боятся Судью, так что, когда они умирают, они могут не бояться клеветника. Тогда хорошо сказано: не будешь бояться зверя земли» [Григорий Двоеслов 1].

Очевидно, эфиопский вариант Иов. 5:22 сформировался на основе влияния Псалтири, а именно Пс. 67:31: «Запрети зверям тростным, собранию волов среди телиц народов заключать оцененных серебром, расточи народы, желающие войны». Церковнославянское выражение «зверям тростным» означает «зверям, обитающим посреди тростника». Греческое соответствие церковнославянскому выражению таково: «ἐπιτίμησον τοῖς θηρίοις τοῦ καλάμου». Слово «καλάμου» в греческом языке означает «тростник» и других смыслов не имеет, но тогда

возникает вопрос: каков генезис варианта καλάμου? Подсказки к решению этого вопроса содержатся в комментариях Блаженного Феодорита, который упоминает, что вместо слова «тростных» «в иных списках читается «лесных» [Феодорит Кирский]. Для ответа на вопрос о происхождении данных вариантов обратимся к еврейскому тексту: «Опустошению и голоду посмеешься, и зверей земли не убоишься» Иов. 5:22. Именно в такой форме мы встречаем эту строку у Григория Великого: «Не будешь бояться зверя земли» (Иов. 5:22). Выражение «звери земли» на греческой септуагинтальной почве превратилось в «θηρίων ἀγρίων», то есть авторы Септуагинты восприняли сложное выражение «звери земли» как «звери дикие», то есть не одомашненные. Само же слово «ἀγρίων» можно перевести как «дикие, лютые, свирепые, необузданные, ужасные». [Дворецкий Древнегреческо-русский словарь, С. 26]

Множество негативных ассоциаций, связанных с этим словом, повлияло на экзегезу этого места в Писании. Обратим внимание, что еврейский текст лишен подобных коннотаций, но они возникают только в греческом языке. Однако допустим, что авторы Септуагинты были близки к тому, чтобы дать кальку в качестве перевода, так как ἀγρίων однокоренное слово к ἀγραυλέω «жить в поле», «жить под открытым небом», а также «ἄγριας» – «полевая, дикая» и «ἀγρίδιον» – «небольшое поле» [Дворецкий Древнегреческо-русский словарь, С. 25-26].

Таким образом, говоря «θηρίων ἀγρίων» авторы Септуагинты имели в виду «зверей полевых», живущих в дикой природе, хотя само слово «ἀγρίων» лишь намекает на смысл «живущий в поле», зато обрастает негативными переносными оттенками значения.

Но ни еврейский, ни греческий текст не дают вариантов «лесные» и тем более – «тростные». Думается, что оба эти варианта происходят либо от перевода из непосредственно еврейского текста, либо септуагинтального соответствия слову на иврите. Но все это не объясняет появления в эфиопском тексте варианта «тростные звери». Здесь позволим себе высказать две гипотезы: либо эфиопские переводчики-экзегеты решили, что в Иов. 5:22 и Иов. 40:16 речь идет об одном и том же «тростном звере», а исследования показывают, что они прекрасно знали

святоотеческое толкование этого образа, либо в этом месте эфиопские переводчики испытали трудности и, решая эту переводческую проблему, нашли параллельную строку из Псалтири со схожим смыслом, под ее влиянием перевели текст. Но выбор параллельного текста из Псалтири для перевода Иов. 5:22 также отчасти обусловлен тем, что в Иов. 40:16 упоминается зверь, «который под всяким деревом спит: под камышом, лотосом и тростником».

Параллель «полевой – дикий» в еврейском тексте и Септуагинте соответственно проявляется в следующей строке Иов. 5:23: «Ибо с камнями **полевыми** у тебя союз, и звери **полевые** в мире с тобою». В греческом тексте на этом месте: «Ибо с **дикими** камнями у тебя (будет) союз, и **дикие** звери будут в мире с тобою». В греческом оригинале на этом месте также, как и в предыдущей строке, стоит слово ἄγριοι: «θῆρες γὰρ **ἄγριοι** εἰρηνεύσουσίν σοι».

О строке Иов. 5:23 нужно сказать следующее: П.А. Юнгеров дает перевод этого стиха с учетом церковнославянского текста, в котором он выглядит следующим образом: «зане с камением дивиим завет твой: зверие бо дивии примирятся тебе». Однако современные издания Септуагинты дают укороченный вариант стиха, включающего только вторую часть: «И дикие звери будут жить в мире с тобой» [Подстрочный перевод Ветхого и Нового Завета на русский язык], [Септуангинта]. Такой же вариант присутствует и в Эфиопской Книге Иова: «И звери пустынные будут в мире с тобой» [Эфиопская Книга Иова, 2019. С. 20].

Критическая Оксфордская Септуагинта [Эфиопская Книга Иова, 2019] указывает, что существуют греческие списки, где первая часть параллелизма: «Ибо с дикими камнями у тебя (будет) союз» переведена. Очевидно, церковнославянский перевод опирался именно на такой вариант, как на более полный.

От греческой септуагинтальной версии этот стих отличается только словом «пустынные», что для эфиопских читателей должно было подразумевать «дикие».

При этом под «зверями», которые «будут в мире с тобой», по-прежнему понимаются искушения, подавленные силой воли: «Под «зверями» тоже можно понять движения плоти, которые, в то время как уязвляют ум, побуждая поведение, которое противоречит здравому смыслу, восстают против нас, как звери. Но, когда сердце склонено под Божественным Законом, даже подстрекательства плоти уменьшаются, так что, хотя и искушая нас, они тихо бормочут, но они никогда не восстают так высоко, чтобы перейти к исполнению на деле» [Григорий Двоеслов 2].

6.2. Интерпретация стиха Иов. 4:18 «Если слугам Своим Он не доверяет и в ангелах Своих обнаруживает некие изъяны…» в разных переводах Книги Иова

Одна из самых сложных строк в Эфиопской Книге Иова: ***«Если слугам Своим Он не доверяет и в ангелах Своих обнаруживает некие изъяны,*** то *насколько же меньше доверяет Он обитающим в домах из глины, которые, как и мы сами, из той же глины сделаны, и смотрит Он на них, как на пищу для мух» (Иов. 4:18-19).*

В интересующем нас стихе не совсем ясно, кто понимается под выражением «слугам Своим». Синонимическая параллель «ангел» – «слуга» (Господа) часто встречается в Библии, например: «Творяй ангелы своя духи, и слуги своя – пламень огненный» (Пс. 103). Слово עֶבֶד в еврейском языке означает «раб», «слуга», и оно коррелирует с лексемой מַלְאָךְ – посланец, вестник. Это слово повторяется и в Псалтири (103:4), а вот для глагола «служить» выбрана другая лексема: «שרת», которая означает «служить, быть на службе», а однокоренное к Иов. 4:18 עבד указано как синоним [Номера Стронга].

Основные переводы с еврейского текста (Синодальный перевод, перевод М.И. Рижского, А. С. Десницкого, перевод Делича и его комментарий) толкуют эту строчку так: святость Бога по определению выше святости ангелов.

Однако, когда мы обращаемся к Септуагинте, нужно проанализировать, как ранние греческие толкователи воспринимали собственно греческий текст: «εἰ κατὰ παίδων αὐτοῦ οὐ πιστεύει, κατὰ δὲ ἀγγέλων αὐτοῦ σκολιόν τι ἐπενόησεν» («если слугам Своим не доверяет и в ангелах Своих нечто кривое заметил»). Слово «σκολιόν» (начальная форма σκολιός) имеет более «сильное» лексическое значение, чем תָּהֳלָה (погрешность, недостаток) [Номера Стронга].

С древнейших времен слово «σκολιός» обладало большим числом негативных метафорических коннотаций. Уже во времена Гомера данное слово употреблялось в метафорическом смысле: «οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ **σκολιὰς** κρίνωσι θέμιστας» («Кои на сонмах насильственно суд совершают **неправый**»[9] (Илиада, 16:387). У Пиндара это слово означает «лукавый», «коварный», например, «коварный обман», у Гесиода – «ложный». В однокоренном слове «σκολιά» и вовсе метафорическое значение стало основным, потому что эта лексема означает «ложь», «неправда» [Подстрочный перевод Ветхого и Нового Завета].

В Святом Писании слово «σκολιόν» употребляется в переносном значении: «**σκολιὸν** στόμα» (Притч. 4:23). По-церковнославянски это выражение звучит как «уста строптива». Слово «σκολιόν» употребляется в Книге Исайи: в 27-ой главе змей называется ὄφιν σκολιὸν. Греческий слушатель чувствовал в строке оба значения: «В тот день поразит Господь мечом Своим… змея извивающегося/змея коварного», – и понимал, что выражение «ὄφιν σκολιὸν» употреблено одновременно и в прямом, и в переносном смысле, так как в этом стихе в Писании говорится о дьяволе в образе змея. В церковнославянском переводе многозначность была сохранена: «В тот день наведет Господь меч святый великий и крепкий на драконта, змия бежаща, на драконта, змия лукаваго…» (Ис. 27:1).

В церковнославянском переводе Иов. 4:18, следуя за точным значением греческого слова «σκολιόν», употребляется гораздо более сильное выражение: «Аще рабом своим не верует, и во ангелах своих стропотно что усмотре».

[9] Перевод Илиады дан по тексту Н.И. Гнедича.

Слово «стропотный» имеет в церковнославянском языке несколько значений: а) кривой, развращенный; б) непотребный, непорядочный. [Григорий Дьяченко 1899, 675]. В церковнославянском языке сохраняются оба значения слова «σκολιόν».

Составители словаря старославянского языка однозначно связывают лексему СТРЪПЪТЬНЪ с переводом σκολιός «кривой, искривленный». Лексема σκολιός переводится в прямом значении словом СТРЪПЪТИВЪ, что означает «кривой, искривленный», а в переносном смысле – «извращенный, лукавый»: «И съ **стропътивомъ** развратиши ся» (Пс. 17) [Старославянский словарь, 1994, 630-631]

В русском переводе церковнославянскую строку «Аще рабом своим не верует, и во ангелах своих стропотно что усмотре» лучше перевести так: «Если слугам своим не доверяет, и в ангелах своих нечто лукавое/развращенное увидел». Употребление слова «строптив» с таким явно негативным смыслом говорит о том, что перед нами богословский перевод. Если обратиться к комментариям ранних греческих авторов, святых отцов, то все они говорили о том, что в этом стихе имеются в виду падшие ангелы, в которых Господь увидел гордость и осудил их за это: «Он и слугам Своим не доверяет». Очевидно, что Бог не доверяет праведникам таким, как ты, кто верит в себя, потому что Он знает немощь их природы и как легко падает их плоть. Падшие ангелы дают Богу повод не доверять им, в ком усматривает недостатки. Он низверг их из прежней чести и понизил их порядком, ибо они замышляли зло против Бога. Но если так с ними, то есть теми, кто, несмотря на слабость природы, живет тем не менее наверху среди доблестных сил, если так с ангелами, которые по природе своей были выше нас, то что сказать о положении человека, то есть о том, кто еще более подвержен греху?» (Исихий Иерусалимский); «Прослеживая смысловую связь между 18-м и 19-м стихами, святитель Григорий видит в приводимом здесь библейском свидетельстве о несовершенстве Ангелов намек на древнее отпадение части из них от Бога. И уж если даже некоторые Ангелы отступили от Бога, сделавшись демонами, рассуждает далее Двоеслов, то тем очевиднее для

нас оказывается немощь человеческой природы, которая гораздо менее совершенна, чем природа умных сил. Как раз поэтому, по Двоеслову, именно «из падения их (сделавшихся бесами Ангелов) Елифаз хорошо приобретает познание человеческой немощи, когда тотчас же добавляет: Тем более – в обитающих в храминах из брения, которых основание прах, которые истребляются скорее моли (Иов. 4:19)» [Малков 2014, 305-306].

Дословный перевод с французского языка Эфиопской Книги Иова является смысловым: «Il ne se fie pas beaucoup a ses ministres, et aussi Il se fie difficilement a ses anges» [PO2: Co. 575-688]. На русском языке эта строка звучит так: «Он не верит слугам Своим и с трудом доверяет ангелам Своим». В этом тексте смещены акценты: в нем не указывается, что Бог видит в ангелах «некие недостатки», как сказано в еврейском тексте, или «нечто кривое и лукавое» как в греческом тексте. Мысль оригинала о несовершенстве ангелов по природе в сравнении с Творцом, и идея о том, что в некоторых ангелах Господь узрел что-то греховное и осудил их, оказываются выраженными совсем неясно. Почему Бог «не верит слугам Своим»? При обращении к эфиопскому тексту читателю остается только догадываться из общего контекста отрывка. Эфиопский текст рождает дополнительную трудность, так как в оригинале под «слугами Бога» понимаются только ангелы, и эти понятия равнозначны. А в эфиопском переводе между ними возникает иерархия: ангелы ставятся как бы выше «Божьих слуг» по степени доверия Господа к ним, но причина возникновения такой иерархии не передана. При анализе эфиопского текста возникает ощущение пропущенного звена. Вспомним, что Эфиопский перевод Книги Иова был основан на коптском тексте, и обратимся к нему: «Whereas He trusts not in his servants and He hath devised a work for His angels, labouring for them» [Coptic version 1846, 20] («Если Он слугам Своим не доверяет и определил дела ангелам Своим, служение для них). При сопоставлении двух вариантов читатель видит, что появилось изменение в коптском тексте: в отличие от оригинала из коптского текста исключена вторая часть, где и в еврейском тексте, и в Септуагинте содержится идея о несовершенстве ангелов в сравнении с Богом. В коптском

тексте мысль прямо противоположная: под «слугами Своими» подразумеваются люди, и, очевидно, такое толкование исходит из того, что весь данный отрывок речи Элифаза, обращенный к Иову, посвящен греховности людей и ничтожности их перед Богом. В коптском тексте люди прямо противопоставляются ангелам, и сравнение происходит не в пользу первых, потому что людям Бог, по словам Элифаза, «не доверяет», а ангелам установил особое служение, к которому человек «по своему недостоинству не допущен». Очевидно, что в ветхозаветный период верующие остро переживали грехопадение и последовавшую за ним богооставленность, поэтому ангелы, которые могли созерцать Бога в горних обителях, могли казаться совершеннее грешного человека. Продолжение этой мысли следует в дальнейших словах Элифаза: «Призови же, если кто тебя услышит, или если кого из святых Ангелов увидишь…» (Иов. 5:1) Эту строку так интерпретирует проф. А.П. Лопухин: «Святые», т. е. ангелы (Иов. 15:15; Пс. 88:7-8; Дан. 8:13) нечисты в очах Божиих (Иов. 4:18). Следовательно, они не могут допустить мысли о безгрешности низшего по сравнению с собою существа – человека. Поэтому ни один из них не поручится и за него, Иова, за его невинность, незаслуженность наказаний. У Иова нет защитников ни среди людей (Иов. 4:7-9), ни среди небожителей» [Лопухин 1907]. Возможно, такова была пессимистическая ветхозаветная точка зрения на человека до вочеловечения Христа и до Его Крестной Жертвы, принесенной за людей, до Его слов: «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15:15).

В христианстве совсем другая антропология: Бог возвеличил и оправдал людей тем, что сошел на землю и вочеловечился. Позже Иоанн Златоуст скажет: «Не ангельское дело – творить, ангельское дело – предстоять» [Свт. Иоанн Златоуст 1898. Т. 4. С. 15]. Эту мысль развил Григорий Палама: «И это все, между прочим, связано с нашей телесностью. Чтобы наш дух мог повелевать телом, Бог и дал ему дар творчества. “Мы одни из всех тварей, кроме умной и логической сущности, имеем еще и чувственное. Чувственное же, соединенное с

умом, создает многообразие наук, и искусств, и постижений, создает умение возделывать (культивировать) поля, строить дома и вообще создавать из несуществующего. И это все дано людям. Ничего подобного никогда не бывает у ангелов” (святой Григорий Палама)». [Вышеславцев 1955. С 233]

Богословы африканского происхождения спорят с Элифазом, но в толковании Иов. 4:18 продолжают придерживаться точки зрения, что в этой строке речь идет о несовершенстве людей в сравнении с ангелами: «After this barrage of questions meant to cut Job down to size, Eliphaz goes on to belittle humanity as a whole – but of course his target is always Job (15:14-16). The fact that Eliphaz is here repeating what he said earlier (4:17-19) indicates that he is running out of ideas. It is a relief to realize that Eliphaz's views do not represent the way God values those he created in his own image» (После этого потока критических вопросов, направленных на то, чтобы унизить Иова, Элифаз продолжает унижать человечество в целом, но, конечно, его целью всегда является Иов. Тот факт, что Элифаз повторяет в этих строках уже сказанное ранее, указывает на то, что у него кончаются идеи. Большое утешение – осознавать, что взгляды Элифаза не отражают того, как Бог ценит тех, кого Он создал по Своему образу) [Africa Bible Commentary, 1257].

Итак, стих Иов 4:18 и в масоретской, и в септуагинтальной версиях в обоих полустишиях говорит об ангелах. Более яркие негативные коннотации слова «σκολιόν» («кривого, развращенного») в Иов. 4:18 по Септуагинте привели к тому, что Отцы Церкви считали, что в данной строке речь идет о падших ангелах, в которых Господь увидел «нечто греховное» и осудил их за это. В эфиопском стихе Иов. 4:18 акценты смещаются, так как в нем исключена та часть, в которой и в еврейском, и в греческом вариантах данной книги рассказывается о несовершенстве ангелов. Это связано с интерпретационным характером коптского перевода Книги Иова, который был взят за основу эфиопскими лингвистами, составлявшими свой собственный текст. Коптские книжники считали, что в этом стихе говорится о несовершенстве человека в сравнении с Божьими ангелами, потому что люди из-за грехопадения не могут

лицезреть Бога, в отличие от небесных сил бесплотных, которым Всевышний определил особое служение. Эфиопские переводчики заметили вольность коптского текста и попытались сделать его более точным. Эфиопский вариант возник благодаря тонкой, не сразу заметной поправке коптского перевода в соответствии с еврейской версией, и это исправление стало не очевидным для современного исследователя. Из-за этой корректуры изначальный смысл коптской строки оказался затемнен для читателей и заменен оригинальным. От коптского текста осталось понимание образа «слуг Бога» как людей и идея их греховности при сопоставлении с ангелами, а из еврейского варианта данного стиха была привнесена мысль, что ангелы несовершенны, в сравнении с Творцом, что сделало эфиопскую строку не похожей ни на Септуагинту, ни на масоретский текст.

6.3. Цветовые номинации в Эфиопской Книге Иова

Слова со значением цвета в современной филологии редко становились предметом изучения на материале древней литературы, поэтому данная работа призвана восполнить определенный пробел в исследовании языка Священного Писания. В статье объектом анализа являются цветовые номинации на материале языка Эфиопской Книги Иова.

Профессор Л.В. Зубова, исследуя цветообозначения в поэтических текстах, писала, что «результатом семантического развития цветовых слов явилось сосуществование в языке их прямых, переносных и символических значений на разных этапах развития языка, в том числе и в языке современном, что активно использовалось и используется в различных видах и жанрах словесного художественного творчества — в фольклоре, традиционно-книжной и светской средневековой литературе, в современной прозе и поэзии» [Зубова, 1989. С. 110].

Данные мысли Л.В. Зубовой находят подтверждение в первом замечательном научном изыскании, посвященном цветообозначениям: книге У. Гладстона «Исследования о Гомере и его веке» (1858 г.) Ученый утверждал,

что «у греков героической эпохи органы восприятия цвета и его переживание были лишь частично развиты», поэтому естественные и искусственные краски играли несущественную роль в зримом окружении ранней Греции: «Чувство цвета в меньшей степени воспитывалось выращиванием цветов. Солнце куда быстрее меняло краски земли — весеннюю зелень на коричневый цвет... Искусственные цвета, знакомые человеческому глазу, определялись, главным образом, нечетко и всегда исключительно как оттенки металлов. Поэтому любой предмет с точки зрения цветовосприятия виделся Гомеру совершенно иначе, чем нам. Правда, некоторые краски такие, как голубизна моря или неба, были представлены здесь в редкостной красе» [Gladstone, 1858. P.487-488].

Анализ Книги Иова показал, что ее цветовая палитра является монохромной, состоящей только из черного и белого цвета, а также их оттенков. Упоминаний черного/темного и белого/светлого цветов в 10 раз превышает частоту употребления любого другого цвета в Эфиопской Книге Иова. Черный цвет представлен также номинациями «тьма/ темный» (23 употребления), мрак/мрачный (5), «почернела» (1), «ночь» (6), «тень смертная» (4). Белый цвет представлен номинациями «свет» (22 употребления), «день» (7), «убелился» (1). Другие цвета в палитре представлены следующим образом: самый часто употребляемый цвет – золотой (9 употреблений), и он в два раза уступает по частоте цветам черно-белой гаммы. Зеленый цвет упомянут всего два раза, серебряный – три.

Полученные наши данные совпадают с результатами зарубежных исследователей, изучавших язык поэм Гомера: «Большинство эпитетов Гомера, связанных с цветом, обращены не столько «собственно к цвету», как к «форме и модальности света и его противоположности или, скорее, отрицанию — темноте. Мир Гомера — это мир яркого света и тьмы; сверкания оружия и приглушенных отсветов волнующегося моря» [Диоген Лаэртский, 1979. С. 57].

Цветовую гамму Эфиопской Книги Иова можно представить как оппозицию «белый – черный», что на идейном уровне символизирует борьбу света и тьмы. Повышенное внимание автора Книги Иова к этому

противопоставлению заключается в богатстве приращений смысла и метафорических значений у этой пары антонимов.

Например, упоминание понятия «белизна» в Книге Иова отсутствует, но в ней использованы лексемы «снег», «град», которые обогащают цветовую гамму Книги Иова: «И повелевает снегу *быть* на земле и дождю зимнему властью Своею. (Иов. 37:6); «Или достиг ты сокровищниц снега, и кладовые града видел ли ты?» (Иов. 38:22); «Из чьих недр исходит град и Кто рождает снег в небе» (Иов. 38:29). Во всех случаях описание природных явлений – свидетельство величия Бога, сотворившего огромный, разнообразный и до конца непостижимый для человека мир. Слово «снег» в Книге Иова всегда образует синонимический библейский параллелизм с понятиями «град» или «дождь». Бог предлагает Иову восхититься неистовым ураганом, который по Его воле низвергается на землю: понятия «снег», «град» и «дождь», употребленные в одном стихе, представляют как бы всю совокупность и все многообразие природных явлений, связанных с водой, без сотворения которых Богом невозможна была бы жизнь, но в то же время они могут отнимать жизнь.

Лексемы, обозначающие цвета, в Книге Иова могут быть реализованы в прямом и переносном значениях.

В основном значении слово «почернеть» используется в Книге Иова единожды: «Кожа моя почернела весьма, *солнце* опалило меня, и все кости мои иссохли» (Иов. 30:30). Первое метафорическое значение антиномии «свет – тьма» можно понимать как противопоставление жизни и смерти, которое встречается в самом начале стихотворной части Книги Иова: «Да погибнет день, в который я родился, и ночь, в которую сказано: «Вот мальчик». Да будет тот день тьмою, и Господь на небесах да не взыщет его, и свет да не придет на него. Но да поглотит его тьма и тень смертная, и мрак да найдет на него, да будет проклят тот день. И ту ночь да поглотит тьма: не будет она среди дней года, да не сочтется в днях месяца. Так обернется та ночь страданием: ни радость, ни утешение да не придут на нее» (Иов. 3:3-7).

М. И. Рижский писал, что в этих строках Иов имел в виду «день и ночь своего рождения». Данные строки являются отсылкой к Книге Бытия, согласно которой Бог «взыскал из вечной тьмы первый день, осияв его светом» [Рижский, 1991. С. 87]. Иов заклинает день своего рождения, чтобы тот вернулся обратно в небытие, из которого был вызван когда-то силой Божией первый день творения. Ночь и тьма в этом контексте – состояние мира до сотворения. Таким образом, антиномия жизнь – смерть обостряется до предела, принимая форму противопоставления «бытие – небытие».

Хотелось бы акцентировать внимание на богословском значении данного отрывка, потому что христианские философы считали, что Иов желает, чтобы канул в небытие день грехопадения, из-за которого человек стал подвержен болезням и смерти: «Так, по святителю Григорию Великому, Иов отнюдь не говорит здесь: «Погибни день, в который я был создан», но: Погибни день, в который я родился (Иов. 3:3). Иов совсем не осуждает само созидание Богом человека как таковое (что оказалось бы уже прямым бунтом против Творца), но проклинает ту нашу подвластность греху, с которой мы рождаемся в падшем мире. При этом Григорий Двоеслов противопоставляет здесь два понятия: «созидание» и «рождение». Для первого человека – Адама – его сотворение, созидание было днем праведности, но ныне – после грехопадения – люди рождаются уже «во времена вины»; ведь «Адам был создан, а Каин был первым человеком, рожденным на свет» – через страстное зачатие и рождение» [Малков, 2014. С. 213-222].

Нельзя не упомянуть и частные случаи понимания дихотомии «тьма – свет» как противопоставления греха и праведности, которая воплощена в образах нечистоты/грязи и белизны: «И если бы я омылся и, подобно снегу, бы убелился, и очистился бы руками моими, то Ты бы окунул меня глубоко в грязь, и одежды мои бы ужаснулись меня» (Иов. 9:30-31). В данных стихах понятие белого цвета связано с духовной чистотой, незапятнанностью грехами.

Под «чем-то нечистым на руках» Иова, по мысли Элифаза, – друга Иова – однозначно подразумевается некий тайный грех, в котором он подозревает Иова.

Так физическая нечистота становится явной аллегорией беззакония. А все понятия, ассоциируемые с покаянием и последующей добродетельной жизнью, связаны со светом: в исповеди грехов, по мысли Элифаза, «очищается нечистота», а молитва сравнивается с рассветом.

Через образы, связанные со светом, в аксиологии Элифаза соединяются два понятия: «жизнь добродетельная» и «жизнь благополучная». Строкой «И молитва твоя будет светла, как рассвет, и, как полуденное солнце, взойдет жизнь твоя» друг Иова буквально говорит следующее: когда ты раскаешься, ты будешь молиться искренне, а такую молитву непременно услышит Бог и вернет Иову радостную и счастливую жизнь, которая сравнивается с восходящим солнцем. На дихотомии тьмы и света в речи Элифаза строится сложная метафора. Нынешняя, полная страданий жизнь Иова воспринимается Элифазом как «тьма», которая должна рассеяться на рассвете (который ассоциируется с покаянной молитвой) и завершается речь Элифаза образом восходящего солнца – символа постепенно возвращающегося благоденствия Иова.

Тьма ассоциируется в Книге Иова с адом, с местом, куда после грехопадения отправлялись и праведные, и грешники: «Прежде чем я уйду туда, откуда не возвращусь: в землю темную и мрачную, в землю вечной тьмы, где нет света, и человек не видит жизни» (10:21-22). Иов на протяжении всей Книги говорит друзьям о своей «непорочности», но даже личная праведность в ветхозаветные времена не спасала от пребывания в шеоле. Тема посмертной жизни в Книге Иова реализована неоднородно: с одной стороны, она ассоциативно связана с адской бездной и могилой, но, с другой, – в греческой версии Книги Иова праведник надеется на посмертное воздаяние, то есть воскрешение из мертвых (Иов. 14:14).

Адская тьма в Книге Иова переплетается с судьбой грешников и их наказанием: «Пусть не надеется он выйти из тьмы, ведь уже отдан в руку меча и обречен в пищу коршунам, и он знает сам, что он падет, и день наказания и тьмы устрашает его» (15, 22-23). «Чернота» ада упоминается вместе с теми несчастиями, которые могут настигнуть человека в этой жизни: он может

ослепнуть (Иов. 16:10), погибнуть от мечей врагов (Иов. 15:22), его тело может быть брошено не погребенным, у него могут умереть дети… (Иов.15:30)

Но не только посмертные и прижизненные наказания для грешника ассоциируются в Эфиопской Книге Иова с тьмой, но и сама жизнь нечестивца, полная беззаконий, как бы проходит во тьме: «И они ощупью бродят во тьме, а не во свете, и шатаются, как пьяный» (Иов,12:25).

Лексема «мрак», связанная с темной цветовой гаммой, чаще всего является аллегорией неведения. Так, Иов сам о себе говорит: «Ибо не я понимал, что найдет на меня тьма и лицо мое покроет мрак» (Иов. 23:17). А обвинения Элифаза еще тяжелее: тот якобы сомневался в божественном всеведении: «И говорил ты: «Что знает Крепкий? Или в день мрачный судит Он?» (Иов. 22:13)

В Книге Иова мы можем заметить такой прием, как амфиболия, который основывается на одновременном использовании прямого и переносного значения слова «тьма» в одном контексте: «Узнав же их дела, Он предает их **тьме** (*перен. знач*. – прим. А.Н.). А он подготавливается в **ночи**, как вор. Око прелюбодея смотрит во **тьму**, и он говорит: «Не увидит меня ничей глаз», – и скрывает лицо свое. Во **тьме** подкапывает он дома, а днем скрывается, не видит он света. И день для него **тени смертной** (*перен. знач*. – прим. А.Н.) подобен, ибо знает, что наступит смятение и о смерти помышляет». (Иов. 24: 14-17). Читатель видит, что в данном контексте часть образов, ассоциативно связанных с тьмой, реализуется в прямом значении этого слова: «отсутствие света, освещения, мрак». В книге древним автором создаются яркие образы грешников (прелюбодеев, грабителей), творящих свои злодеяния под покровом ночи. И вместе с тем в этих же стихах под словом «тьма» подразумевается прижизненное и посмертное Божье наказание для таких людей. При этом сам Иов называет «тьмой» и саму жизнь грешников из-за нечистоты их дел, поскольку они отказались от истины, и как бы пребывают во тьме, так как жизнь грешника несчастливая, потому что он живет в постоянном страхе, ожидая расплаты за свои грехи и преступления.

В связи с подобными толкованиями нужно согласиться с тем, что и «тьма», и «свет» являются в Книге Иова этическими категориями: «Разве не скроется перед Ним луна и не перестанет ли сиять? И звезды также не чисты перед Ним» (Иов. 25,5). В этом случае свет является символом величия и добродетели: Бог превосходит все сотворенное им, даже источники света, именно по Своей несотворенности и вечности, потому что, если всему, что сотворено Богом определен конец, то Бог вечен и выше сотворенного Им мира как Создатель. Автор Книги Иова не случайно сравнивает Бога с самыми сильными источниками света, которые когда-либо видел человек, притом далекими и недостижимыми. Солнце и луна для древнего человека являлись символами света и проявлениями заботы Бога о сотворенном им мире (Втор. 4:19, Пс. 73:16, 83:12, 103:19). В сравнении Бога с источниками света важна и еще одна мысль: Бог совершеннее тварного, падшего мира.

Когда Книга Иова говорит о «свете Божьем» и о свете светил, она рассказывает о различных феноменах: «Не всем видим свет, свет древний, словно тот, который исходит от Него. Облако, что на севере, озарено светом, в нем великая слава Его и честь Вседержителя» (Иов. 37, 21-22). Богословы древности понимают здесь «свет» в духовном плане, подразумевая под светом веру в Единого Бога: «Так, святитель Григорий Великий под словами не видно яркого света в облаках (Иов. 37:21) подразумевает ту тьму язычества, в которой пребывало человечество до пришествия в мир Христа. Именно о преодолении тьмы и о явлении сквозь облака нового света пророчествовал Исаия: «Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет» (Ис. 9:2) [Малков 2014, С. 682-684]. В данном стихе автор напрямую противопоставляет свет обыденный, который светит и на праведных, и на неправедных (Мф. 5:45), и свет Божественный, лицезрение которого требует от человека определенного духовного усилия, а потому мистическое и иносказательное понимание данной строки становится у Отцов Церкви предпочтительным.

Дихотомия света и тьмы участвует в создании пейзажа, например, яркого образа горизонта: «Он опоясал воду повелением Своим вплоть до того предела, *где* свет граничит с тьмою» (Иов. 26,10).

В 28-й главе Книги Иова рассказывается о «границе тьмы», под которой толкователи понимали уже смену дня и ночи: «Хорошо Иов сказал: «порядок», поскольку тьма способна отступать и незаметно удаляться. Кто прогоняет тот мрак? Откуда такое благочиние в таком деле? Затем он повествует о Его силе, затем о премудрости, чтобы убедить в том, что он не хочет требовать у Него отчета».

Дихотомия «свет – тьма» играет важнейшую роль в создании аксиологической и образной системы произведения, в визуализации конфликта Книги Иова и темы противостояния человека злу, и в придании произведению напряженной, тягостной тревожной атмосферы. Но это не значит, что по своей цветовой гамме Книга Иова только «черно-белая». Древняя литература не знает богатства цветовых номинаций, но это значит, что феномен цветообозначения в ней реализуется иначе. Анализируя «Илиаду», «Одиссею» и религиозные гимны гомеровского времени, А.Ф. Лосев отмечал, что «не только все полно света у Гомера. Все полно также и ***красок***. У «розоперстой» Зари «шафрановый» пеплос. У Афродиты «золотое» одеяние. У Аполлона «золотисто-светлые» волосы. У Деметры «темно-синее» покрывало. У Латоны «золотые» кудри, Ирида тоже «златокрылая», Фетида «среброногая». У Зевса «темно-стальные» брови и такие же волосы у Посейдона. Пьют боги нектар «красного цвета»… Во всех таких образах, несомненно, сказывается еще детство человечества, поскольку дети, как известно, любят яркие краски, пестроту и блеск предметов. Также и гомеровские греки находили в окружающей их природе и жизни исключительно яркие, пестрые и блестящие краски» [Лосев, 1960. С. 127-128].

Цветовая гамма Книги Иова имеет особенность: она реализована не через номинацию, а через сравнения: «огонь, как от светильника горящего», «глаза блистают, как звезда утренняя». Использование в древней литературе качественных прилагательных, обозначающих цвет, требовало от древнего

человека развитой способности к обобщению, выделению среди многих непохожих предметов общего цветового признака, то есть необходимы были выраженные способности к абстрактному мышлению. Выделение на основе этих признаков таких феноменов, как краснота, желтизна, синева с помощью абстрактных существительных требовали от древнего человека еще больших способностей к абстрагированию. А психология, мировосприятие людей двигалось тогда в прямо противоположном направлении: тяготело к яркой и конкретной образности, что находило отражение в древней литературе: например, не «убил», а «отдал в руку меча», не «бросил без погребения», а «отдал в пищу коршунам». Цветовая номинация в Эфиопской Книге Иова происходит не через называние цвета, а через именование предметов того оттенка, который описывает автор, либо через сравнение с таким предметом. Часть цветообозначений в Эфиопской Книге Иова выражена имплицитно, то есть даже не в отдельных лексемах, а через словосочетания и апеллирует не к номинации и не к словарным значениям лексем, а к концептуальному человеческому опыту. Так, например, понятие «синева» раскрывается через описание чистого неба, о котором каждый человек знает, что в безоблачную погоду оно голубого или ярко-синего цвета: «И я более не увижу око, видевшего меня, посмотришь Ты на меня – и нет меня, **Как облака исчезнувшего с неба**…» (Иов. 7:8-9).

Серебряный или золотой цвет в Книге Иова упоминается только как цвет данных металлов в виде украшений, денег или других изделий, выплавленных из них: «Или с князьями, которые скопили много золота и наполняли свои дома серебром» (Иов. 3:15); «Есть место, откуда исходит серебро, и у золота также есть место, где оно добывается» (Иов. 28:1); «Если соберет он пшеницы, как грязи, и, как земли, запасет золота» (Иов. 27:16); «Не сравнится с нею **золото** и кристалл, *не* выменивается она на **золотые** сосуды. Безумный и дерзкий не достойны упоминания *перед ней*. Приобретай же премудрость прежде могущества. Не сравнится с ней топаз эфиопский. И с **золотом** чистым она не уравняется» (Иов. 28: 15-19); «Есть место, в котором *лежит* камень сапфир, и

золота в нем, как песка (Иов. 28: 5-6); «Не сравнится с ней никакой клад, не уравняется она по цене с **серебром**. На весах не будет она легче Офирского **золота**; ни неподдельный мрамор, ни сапфир не перевесят ее».

Основной смысл упоминания золотого и серебряного цветов в данном отрывке заключается в конструировании отрицательных сравнений, с помощью которых в притчевой форме говорится, насколько Премудрость Божия ценнее земных сокровищ.

Красный цвет в Эфиопской Книге Иова – цвет крови и огня. Он передает тревожащие читателя ощущения опасности, гибели, смерти, так как красный цвет ассоциативно связан со смертью, огнем, грехом. В огненных красках изображен противник Бога и Иова – левиафан: он изрыгает огонь, глаза его сверкают, как зарницы: «При чихании его показывается свет, а глаза его *блистают*, как звезда утренняя. Из пасти его исходит *огонь*, *как от* светильника горящего и разлетающегося *искрами* с углями раскаленными. Из ноздрей его исходит дым, как будто из печи с углями раскаленными. Дыхание его подобно жару, и пламя исходит из пасти его» (Иов. 41: 9-12). Огонь, извергаемый левиафаном, однозначно трактуется как адское пламя: «Олимпиодор пишет и о том страхе, который зачастую внушает сатана человеку; об этом также говорится в рассматриваемых стихах: Вокруг зубов его – страх (Иов. 41:5; Септуагинта, по ее пагинации). Олимпиодор подчеркивает: «Это не страх Божий, но страх перед «кругом» «зубов» дракона. Но если ты имеешь в себе Христа, не помышляй об этом страхе, ибо тебе подобает страшиться Господа Бога твоего, а кроме Него, никого другого не бойся» .Таким образом, страх этот побеждается во Христе, в состоянии доброго и святого страха Божия. Но ведь, как мы помним, Иов жил в те времена, когда Победитель этого сатанинского страха еще не пришел в мир» [Малков, 2014. С. 776-778].

Красный цвет и образ огня связывается и с понятием греха, убийством и блудом: «Истребят сыновей его люди ничтожные, и руки их раздуют **пламя**» (Иов. 20:10); «*Это* [блудная страсть – Прим. авт. А.Н.] – **огонь**, горящий во всех частях тела. На что нападет, то до корня истребляет» (Иов. 31:12).

Другой образ в Книге Иова, связанный с красным цветом, – кровь: «И дети его покрываются кровью, и там где трупы, тотчас и они обретаются» (Иов. 39:30). Несмотря на то, что эта строчка должна рисовать нам ужасные картины, она осмысляется христианскими экзегетами в положительном смысле, потому что ассоциативно перекликается для них с описанием Евхаристии. Так, Ефрем Сирин писал: «Орел – это Христос. Скала – это крест. Птенцы же, пьющие кровь, – это души святых, которые питаются кровью Христа, истекающей из пронзенных ребер, той кровью, которой питаются и народы верующих, словно птенцы небесного Орла» [Ефрем Сирин].

Зеленый цвет в Книге Иова – цвет травы и деревьев. Аллегорическое его значение в данном произведении амбивалентно и многопланово. Большинство цветообозначений зеленого спектра имплицитно и не выражено: в тексте встречаются множество родовых понятий (деревья, трава, пастбище) и видовых названий растительности, которые на концептуальном уровне подразумеваются читателями зелеными, а цветовая номинация редка.

Так, лес в речи Элифаза – это символ дикости. Именно в такие дикие, опасные места изгоняют из городов отъявленных преступников и закоренелых грешников: «И между деревьев кричат они, на траве полевой ночуют». (Иов, 30:7).

Но молодая зелень – символ творения мира и грядущего возрождения. В начале книги Иова Элифаз обещает Иову, что Бог вернет ему счастливую жизнь в обмен на покаяние, и предлагает другу не вечную жизнь, но «бессмертие в потомках», которые сравниваются с порослью травы: «И уверуешь, что многочисленно будет потомство твое, и сыновья твои будут, как трава на лугу плодородном. Разве поднимется трава без воды или вырастет луг без орошения? Еще на корню гибнет, и не косят его. *И* всякая трава, не получающая влаги, засыхает» (Иов. 8:11-12). Жизнь человека Элифаз сравнивает с травой и лугом, потому что, как траве нужна вода, так человеку нет жизни без благословения Бога.

Состояние человека, лишенного богообщения, он сравнивает с увяданием злаков, которым остается только гибель. Метафора «жизнь человека – рост растения, а его гибель – увядание» проникает позже в Новый Завет: так Иоанн Креститель говорил иудеям: «Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф. 3:10). Если увядание растения – метафора смерти человека, то весеннее возрождение природы – метафора посмертного воскресения: «Ибо есть надежда у дерева: если срубили его, то снова будет цвести, и побеги его не увянут, и жизнь его не иссякнет (Иов. 14:7).

Итак, Эфиопская Книга Иова, как и другие памятники древней литературы, аскетична в отношении слов, обозначающих цвет. Основное внимание цветовых характеристик в этом произведении сосредоточено на дихотомии света и тьмы, которая имеет нравственное и аллегорическое значение. В рамках выполненного исследования показано, что переводчики Книги Иова на язык геез в качестве средства выразительности выбирали не многообразие оттенков и тонкое различение цветовых номинаций, а определение цвета либо через обращение к имплицитному пресуппозициональному знанию человека (чистое небо = голубое), либо через сравнение с конкретным, окрашенным в этот цвет предметом, знакомым древнему человеку (красный, как пламя; зеленый, как трава, сверкающий золотом и серебром, как монеты и драгоценные сосуды). Такой выбор цветовой номинации в языке Книги Иова обусловлен слабой способностью древнего человека к абстрагизации. Миросозерцание древнего человека противоположно по вектору и направлено на предельную конкретизацию образа. В христианском богословии не только монохромная, но и цветовая гамма, в которую «окрашен» текст Книги Иова, получила аллегорическое переосмысление: так, золотой цвет оказался ассоциативно связан с неправедным богатством, красный – с грехом, опасностью и гибелью, а зеленый, наоборот, – с жизнью и воскрешением из мертвых.

Основные выводы по главе VI

Итак, в ходе исследования было выяснено, что эфиопские книжники при работе над переводом проделывали огромную сравнительную работу. Имея в своем распоряжении коптские рукописи, эфиопские филологи иногда встречали в них вольные интерпретационные переводы и, сравнивая их с оригиналами, подвергали их тонкой и не сразу заметной исследователю правке, делая стих более точным и близким к исходному тексту. В ходе работы было замечено, что правка «коптских вариантов» происходит по масоретской версии, что приводило к созданию уникальных эфиопских вариантов стихов.

При создании эфиопского извода Книги Иова авторы данного перевода активно использовали богатый сравнительный материал из других Книг Ветхого Завета и обращались к известным им экзегетическим трудам Святых Отцов для понимания и истолкования сложных строк. В тех случаях, когда толкование аллегорических образов не представляло для них сложности, эфиопские книжники применяли «экзегетические» варианты библейских стихов, где в самих строках содержалось толкование, и значение образов расшифровывалось для читателей через отсылки к известным произведениям духовной литературы.

Стремясь к максимальной точности перевода, эфиопские книжники обращали внимание на все известные им значения многозначных греческих слов, создавая «компромиссные переводы», учитывающие сразу несколько лексических смыслов.

В ходе исследования было показано, что Эфиопская Книга Иова, как и другие памятники древней литературы, аскетична в отношении слов, обозначающих цвет. Основное внимание цветовых характеристик в этом произведении сосредоточено на дихотомии света и тьмы. В рамках выполненного исследования показано, что переводчики Книги Иова на язык геез в качестве средства выразительности выбирали не многообразие оттенков и тонкое различение цветовых номинаций, а определение цвета либо через обращение к имплицитному пресуппозициональному знанию человека (чистое

небо = голубое), либо через сравнение с конкретным, окрашенным в этот цвет предметом, знакомым древнему человеку (красный, как пламя; зеленый, как трава, сверкающий золотом и серебром, как монеты и драгоценные сосуды). Такой выбор цветовой номинации в языке Книги Иова обусловлен слабой способностью древнего человека к абстрагизации. Миросозерцание древнего человека противоположно по вектору и направлено на предельную конкретизацию образа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведенного анализа научной, учебно-методической и справочной литературы по проблематике исследования и текстового материала Книги Иова были реализованы цель и задачи исследования – выполнен комплексный анализ языка и стиля Эфиопской Книги Иова.

Теоретически обоснована концептуальная база исследования. В частности, подтверждено, что художественный мир произведения как особый тип «воображаемой реальности» реализуется в особом типе языка – художественном языке, или, в другой терминологии, поэтическом языке. Художественный язык – это язык в его эстетической функции, то есть употребляемый в литературных произведениях, чьими чертами являются яркость, богатство, избыточность и повышенная информативность.

И в иудаизме, и в христианстве мы видим обостренное внимание к собственным именам, которые встречаются в Библии. Этимология библейских имен зачастую становится ключом к характеру героев книги, к сюжету, в котором участвуют те или иные действующие лица. Переводу имени и его толкованию придавалось религиозное, таинственное значение. Имена героев Книги Иова являются «говорящими»: они давали подсказку читателю, хорошо знающему иврит, об их характерах, о их взглядах, об их роли в конфликте произведения.

В Эфиопской Книге Иова мы видим несколько переводческих стратегий, в рамках которых эфиопские экзегеты переводили греческие соответствия, на месте которых в еврейском тексте встречаются hapax legomena. Во-первых, эфиопские переводчики почти в половине случаев оставляют текст Септуагинты без изменения, не видя в них лингвистической проблемы, потому что при переводе опираются только на греческий текст. Во-вторых, в тех случаях, которые представляют для переводчиков лингвистические трудности, они прибегают к описательному переводу, используя перифраз или синонимию,

чтобы заменить греческое соответствие еврейским hapax legomena. В тех случаях, о которых мы точно знаем, что эфиопские писцы проводили сверку с еврейским текстом, намечается тенденция избегания hapax legomena в пользу более ясных вариантов греческой Септуагинты.

Одним из значимых средств художественной выразительности еще со времен древности выступает языковой повтор, потому что ритмическая организация повтора, строящаяся на интонационном выделении ключевых понятий текста, воздействует на подсознание реципиента.

Было уточнено определение повтора, который в работе понимается как *стилистический прием, заключающийся в как минимум двукратном употреблении языковой единицы определенного лингвистического уровня в пределах строки, строфы или более широких контекстов с целью гармонизации стиха, усиления экспрессии, появления скрытых смыслов слов, фиксации внимания читателей и слушателей.*

С опорой на существующие в науке о языке классификации повторов в работе была существенно уточнена и адаптирована применительно к специфике поэтического текста уровневая классификация повторов.

Мы показали, что перифраз является важнейшим стилистическим средством в Эфиопской Книге Иова, приемом, который делает ее язык богатым и ярким, потому что позволяет избежать тавтологии, помогает при переводческих затруднениях, позволяя заменять сложные синонимические конструкции.

Теоретические результаты исследования

В силу недостаточной изученности теории повтора в работе осуществлено уточнение объема и содержания научного понятия «корневой повтор» и ряда других терминов.

Было доказано, что повтор играет значительную роль в тексто- и стилеобразовании, служит усиливающим средством для выделения концептуально важных для автора понятий.

Результаты лингвостилистического анализа.

В рамках исследования были проанализированы стратегии перевода еврейских фразеологических оборотов на примере идиомы «отнять сердце» (Иов. 12:24) в значении «лишить разума». В критической литературе выявлено соответствие в еврейском тексте буквального значения «увести, забрать» и переносного «лишить разума».

Соответствие «увести (забрать, пленить)» и «лишить разума» между Септуагинтой и еврейским текстом, вызванное буквальным прочтением оригинала дает основание предположить, что в исследованных нами стихах для греческих переводчиков представлял трудность фразеологизм «лишить разума», так как буквальное чтение «отнять сердце» звучит странно для индоевропейских языков.

Фразеологический характер данного стиха косвенно подтверждается тем, что найденные еврейские комментарии не разъясняют это место и не видят в этом стихе лингвистической проблемы, потому как смысл кажется им ясным. В отличие от иврита на греческом языке этот фразеологизм в подстрочном переводе казался необычным. Очевидно, трудность перевода вызвала появление в греческом тексте слова «διαλλάσσων» («примиряющий» / «изменяющий») Автор работы выдвигает две гипотезы, которые бы могли объяснить этот переход. Первая заключается в том, что слово «изменяющий» нужно толковать метафорически как «лишающий разума» вслед за св. Иеронимом и Августином, создавшим гибридные толкования на основе схожих стихов в главе. Вторая гипотеза заключается в том, что увидевшие трудность буквального перевода авторы греческого текста выбрали слово «διαλλάσσων», так как в значении «примиряющий» оно гармонично сочетается с «καρδίας».

На основании проведенного исследования нами были выделены три ведущие функции повтора в художественном языке Книги Иова:

1) **«мирообразующая» функция**: повтор выступает как средство порождения разных элементов, отношений и категорий в художественном мире поэта (уровень концептуальной организации художественной речи);

2) **«смыслообразующая» функция**: повтор выступает как средство создания новых лексических единиц, эстетического приращения смысла, других смыслопорождающих эффектов (уровень собственно языковой (семантической) организации художественной речи);

3) **«стилеобразующая» функция:** повтор выступает как средство создания других стилистических тропов и фигур (уровень собственно стилистической организации художественной речи).

Мы показали, что повтор выступает в качестве одного из важнейших средств создания особого «семантического универсума» (А. Вежбицкая) в «поэтическом языке» (идиолекте) Книги Иова, участвуя в разного рода семантических преобразованиях, в эстетическом приращении смысла в значении слов и выражений, а также в других смыслопорождающих эффектах.

Выявлено, что повтор в плане реализации стилеобразующей функции выступает средством организации таких тропов, как метафора, метонимия, сравнение и таких фигур, как градация, антитеза, анафора, хиазм, эллипсис.

Перифраз является полифунциональным художественным приемом, выполняя номинативную, оценочную, эвфемистическую, лимитивную, пояснительную функции в тексте.

На структурном уровне перифраз является важнейшим средством создания часто встречающегося в Библии обертонального, то есть не дословного, а толковательного перевода, что порождает межтекстовые перифразы, то есть разночтения между различными версиями Священного Писания: еврейской, греческой, эфиопской и других. В ходе данного исследования были изучены те случаи перифрастического перевода, когда возникающие в тексте перифразы являлись результатом экзегезы и богословским толкованием стиха.

Ключевой стилистический прием ветхозаветной поэзии – библейский параллелизм. Этот художественный троп организован «на стыке» повтора и перифраза, и обладает структурными и функциональными качествами обоих названных стилистических приемов. И перифраз, и библейский параллелизм в

Книге Иова помогают создавать другие средства художественной выразительности (метафору, метонимию, градацию, сравнение…).

Результаты лингвогерменевтического исследования.

В ходе исследования было выяснено, что эфиопские книжники при работе над переводом проделывали огромную сравнительную работу. Имея в своем распоряжении коптские рукописи, эфиопские филологи иногда встречали в них вольные интерпретационные переводы и, сравнивая их с оригиналами, подвергали их тонкой и не сразу заметной исследователю правке, делая стих более точным и близким к исходному тексту. В ходе работы было замечено, что исправление «коптских вариантов» происходит по масоретской версии, что приводило к созданию уникальных эфиопских вариантов стихов.

При работе над эфиопским изводом Книги Иова его авторы активно использовали богатый сравнительный материал из других Книг Ветхого Завета и обращались к известным им экзегетическим трудам Святых Отцов для понимания и истолкования сложных строк. В тех случаях, когда толкование аллегорических образов не представляло для них сложности, эфиопские книжники создавали «экзегетические» варианты библейских стихов, где в самих строках содержалось толкование, и значение образов расшифровывалось для читателей через отсылки к известным произведениям духовной литературы.

Стремясь к максимальной точности перевода, эфиопские книжники обращали внимание на все известные им значения многозначных греческих слов, создавая «компромиссные переводы», учитывающие сразу несколько лексических смыслов. Со временем в богословской среде складываются патрологические традиции толкования сложных стихов, объясняющие появление вариантов и разночтений разных редакциях Священного Писания.

В ходе работы над книгой было показано, что Эфиопская Книга Иова, как и другие памятники древней литературы, аскетична в отношении слов, обозначающих цвет. Основное внимание цветовых характеристик в этом произведении сосредоточено на дихотомии света и тьмы. В рамках

выполненного исследования показано, что переводчики Книги Иова на язык геез в качестве средства выразительности выбирали не многообразие оттенков и тонкое различение цветовых номинаций, а определение цвета либо через обращение к имплицитному пресуппозициональному знанию человека (чистое небо = голубое), либо через сравнение с конкретным, окрашенным в этот цвет предметом, знакомым древнему человеку (красный, как пламя; зеленый, как трава, сверкающий золотом и серебром, как монеты и драгоценные сосуды). Такой выбор цветовой номинации в языке Книги Иова обусловлен слабой способностью древнего человека к абстрагизации. Миросозерцание древнего человека противоположно по вектору и направлено на предельную конкретизацию образа.

Проведенное исследование, разумеется, не является полным и исчерпывающим описанием идиостиля в столь технически сложном и изощренном «поэтическом языке», как язык Книги Иова. Рассмотренные в настоящем исследовании черты идиостиля Книги Иова могут быть дополнены и расширены за счет детального изучения данных фонетики и приема паронимической аттракции, что открывает перспективы для дальнейшего исследования. Они связаны с существенным расширением базы исследования с помощью привлечения материала из иных книг Священного Писания.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Источники:

1. Библия 2014 – *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета*. – М., 2014. – 1376 с.
2. Библия на греческом языке – *Библия на греческом языке.* [Электронный ресурс]. — URL: https: https://azbyka.ru/biblia/?Ezek.13&r~g (дата обращения: 14.04.2024)
3. Вульгата – *Вульгата.* [Электронный ресурс] — URL: https://barnascha.narod.ru/biblia/vulgata/job.htm (дата обращения: 14.04.2024)
4. Елизаветинская Библия 1900 – *Елизаветинская Библия.* – М., 1900.
5. Номера Стронга [Электронный ресурс]. — URL: https://manuscript-bible.ru/S/H/index.r.htm (дата обращения 21.02.24)
6. Подстрочный перевод Ветхого и Нового Заветов на русский язык. [Электронный ресурс]. — URL: https://manuscript-bible.ru/greek.r.htm (дата обращения 21.02.24)
7. Септуангита. [Электронный ресурс]. URL: https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/18/50001/59999/ch/f86b0ac64af3f09664d257d3bb2a1ed6/ (дата обращения: 27.02.2023)
8. Эфиопская Книга Иова 2019 – Книга Иова (эфиопская версия). – Нижний Новгород, 2019. – 124 с.
9. Эфиопская Книга Иова с критической Оксфордской Септуагинтой. [Электронный ресурс]. — URL: https://archive.org/details/20190803_20190803_1027/mode/2up(дата обращения 16.06. 2023)
10. Biblia Peshitta. – Nashvill (USA), 2017. – 2633 p.

11. King James Version – *King James Version* [Электронный ресурс] – URL: https://www.kingjamesbibleonline.org/ (дата обращения: 4.11.2015)

12. PO 2 – Patrologia Orientalis. Paris, 1907. T. 2. Co. 575-688

13. The ancient Coptic version of the Book of Job the Just. — London: William Straker, 1846. — 182 p.

14. Migne, J.P. Patrologiae cursus completes, series Graeca. Vol. 47. Paris, D'Amboise Press, 1847 (In Greek).

15. Migne, J. P. Patrologiae cursus completus, series Latina. Vol. 21. Paris, D'Amboise Press, 1849 (In Latin).

16. Migne, J. P. Patrologiae cursus completus, series Latina. Vol. 23. Paris, D'Amboise Press, 1845 (In Latin).

17. Migne, J. P. Patrologiae cursus completus, series Latina. Vol. 26. Paris, D'Amboise Press, 1845 (In Latin).

18. Migne, J. P. Patrologiae cursus completus, series Latina. Vol. 28. Paris, D'Amboise Press, 1846 (In Latin).

19. Migne, J. P. Patrologiae cursus completus, series Latina. Vol. 29. Paris, D'Amboise Press, 1846 (In Latin).

20. Migne, J. P. Patrologiae cursus completes, series Latina. Vol. 33. Paris, D'Amboise Press,1857 (In Latin).

21. Migne, J. P. Patrologiae cursus completus, series Latina. Vol. 34. Paris, D'Amboise Press, 1845 (In Latin).

22. Migne, J. P. Patrologiae cursus completus, series Latina. Vol. 51. Paris, D'Amboise Press, 1861 (In Latin).

23. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs. Stuttgart, Biblia-Druck, 1979.

<u>Научная, учебно-методическая и справочная литература</u>:

24. Авдеенко – Авдеенко *Е.А.* Стенограмма радиопередач: Книга Иова. [Электронный ресурс] – URL: http://avdejenko.ucoz.ru/iov.xhtml (дата обращения: 16.06.2023).

25. Аверинцев 2006 – *Аверинцев, С.С.* София-Логос. Словарь. [Текст] / С.С. Аверинцев. – К.: Дух і літера, 2006. – 912 с.

26. Аладьина 1985 – *Аладьина, А.А.* Лексический повтор с синтаксическим распространением в современном русском языке: Автореф. дис... канд. филол. наук. / А.А. Аладьина. – Л., 1985. – 22 с.

27. Аникин 1965 – *Аникин, А.И.* Употребление однокоренных слов в предложении [Текст] / А.И. Аникин. – М., 1965. – 100 с.

28. Аникина 1995 – *Аникина, Л.В.* Однокоренные слова в структуре текста романа Л.Н. Толстого «Война и мир» [Текст] / Л.В. Аникина // Проблемы русской морфемики: Тез. докл. Международной лингвистической конференции ОЗПИ. – Орехово-Зуево, 1995. – С. 103-104.

29. Аникина 1996 – *Аникина, Л.В.* Словообразовательное гнездо в структуре текста [Текст] / Л.В. Аникина // Русское слово: Тезисы межвузовской конференции ОЗПИ. – Орехово-Зуево, 1996. – С. 26-28.

30. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. [Электронный ресурс]. – URL: http://bible.optina.ru/new:otkr:20:01 (дата обращения: 27.02.2023)

31. Апресян 1995 – *Апресян, Ю.Д.* Избранные труды: в 2 томах. Т. II: Интегральное описание языка и системная лексикография. [Текст] / Ю.Д. Апресян. – М., 1995. – 704 с.

32. Аркадьева 1973 – *Аркадьева, Т.Г.* Деэтимологизация и ее обусловленность в русском языке: Автореф. дисс... канд. филол. наук. / Т.Г. Аркадьева. – Л.: Ленингр. пед. ин-т им. А. И. Герцена, 1973. – 18 с.

33. Арнольд 1973 – *Арнольд, И.В.* Стилистика современного английского языка [Текст] / И.В. Арнольд. – Л., 1973. – 303 с.

34. Архиепископ Иларион (Алфеев) 2009 – *Архиепископ Иларион (Алфеев).* Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции [Текст] / И. Алфеев. – СПб: Изд-во «Олега Абышко». 2009. 288 с.

35. Архимандрит Рафаил Карелин – *Архимандрит Рафаил Карелин* [Электронный ресурс] – URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-40/stih-14/rafail-karelin-arhimandrit/ (дата обращения: 28.10.2019).

36. Астафьева 1962 – *Астафьева, И.М.* Виды синтаксических повторов, их природа и стилистическое использование в произведениях Ч. Диккенса: Автореф. дис... канд. филол. наук. / И.М. Астафьева. – М., 1962. – 20 с.

37. Афанасий Великий. Толкование на псалмы. [Электронный ресурс]. – URL: http://bible.optina.ru/old:ps:067:31 (дата обращения: 27.02.2023).

38. Афангел Вятский. – *Афангел Вятский.* Книга Иова. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.rulit.me/books/iov-read-296339-1.html (дата обращения: 16.06.2023).

39. Ахманова 1966 – *Ахманова, О.С.* Словарь лингвистических терминов [Текст] / О.С. Ахманова. – М.: Советская энциклопедия, 1966. – 606 с.

40. Баймуратова 2012 – *Баймуратова, А. С.* Абстрактные существительные на -ОСТЬ в русской поэзии XX века: Дисс... канд. филол. наук. / А. С. Баймуратова. – М: МГЛУ, 2012. – 269 с.

41. Бахтин 1979 – *Бахтин, М.М.* Эстетика словесного творчества [Текст] / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.

42. Белинский 1948 – *Белинский, В.Г.* Собр. сочинений в 3-х т. [Текст] / В.Г. Белинский. – М.: ОГИЗ, 1948. – Т. 3. – 927 с.

43. Белицкий 2000 – *Белицкий, М.* Забытый мир шумеров. [Текст] / М. Белицкий. – М.: Вече, 2000. – 220 с.

44. Беломорец 1985 – *Беломорец, В.П.* Стилистические средства оценочного словообразования [Текст] / В.П. Беломорец // Теоретические проблемы стилистики текста: Тезисы докладов. – Казань: КГУ, 1985. – С. 41.

45. Библейские комментарии 2004 – Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1-11. [Текст] / Э. Лаут. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 304 с.

46. Блаженный Иероним 1882 – *Блаженный Иероним* Творения Блаженного Иеронима Стридонтского. [Текст] / Блаженный Иероним Стридонтский. – Киев, 1882. – Ч. 7. – 457 с.

47. Блаженный Иероним. Творения блаженного Иеронима Стридонского. [Текст] / Блаженный Иероним Стридонтский. – Киев., 1886. Ч. 10. — 401 с.

48. Блаженный Иероним. Толкование на Книгу пророка Иоиля 2:28-32. [Электронный ресурс]. — URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-proroka-ioila/glava-2/stih-31/ieronim-stridonskij-blazennyj/ (дата обращения: 16.06.2023).

49. Блинова 1984 – *Блинова, О.И.* Явление мотивации слов (лексикологический аспект) [Текст] / О.И. Блинова. – Томск, 1984. – 192 с.

50. Бобев 2013 – *Бобев, А.* Неисследованный список Книги Иова (Белград, ПБ №76) [Текст] / А. Бобев. //Славянский мир: общность и многообразие. – Коломна, 2013. – С. 67-69

51. Болотнова, Бабенко 2001 – Коммуникативная стилистика художественного текста: лексическая структура и идиостиль [Текст] / Болотнова Н.С., Бабенко И.И., Васильева А.А. под ред. проф. Н.С. Болотновой. – Томск, 2001. – С. 94-96.

52. Большой латинско-русский словарь (по материалам словаря И.Х. Дворецкого) [Электронный ресурс] – URL: https://linguaeterna.com/vocabula/ (дата обращения: 25.09.2023).

53. Борисова 1975 – *Борисова, М.Б.* Искусство диалога в драматургии А.Н. Островского [Текст] / М.Б. Борисова // Вопросы стилистики. – Саратов, 1975 – № 9. – С. 44-63.

54. Боровкова 1976 – *Боровкова, Л.П.* Особенности слов-повторов в немецком языке [Текст] / Л.П. Боровкова // Немецкий язык и литературоведение. – Челябинск, 1976. – № 6. – С. 25-32.

55. Бреев 2018 – *Бреев, Г.* Псалмы. Читаем вместе. [Текст] / Г. Бреев. – М.: Никея, 2018. 360 с.

56. Буслаев 1941 – *Буслаев, Ф.И.* О преподавании отечественного языка [Текст] / Ф.И. Буслаев. – Л., 1941. – 248 с.

57. Бухарев 1861 – *Бухарев, А.М.* Св. Иов Многострадальный: Обозрение его времени и искушения по его Книге [Текст] / А.М. Бухарев. – М., 1861. – 107 с.

58. Ванников 1979 – *Ванников, Ю.В.* Явление парцелляции в современном русском языке [Текст] / Ю.В. Ванников. – М.: Русский язык, 1979. – 292 с.

59. Василий Великий 2009 – *Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Творения. [Текст] / Василий Великий. – М.: Сибирская благозвонница, 2009. – Т. I. – 750 с.

60. Василий Великий. Беседы на псалмы. Беседа на сорок восьмой псалом. [Электронный ресурс] – URL: http://bible.optina.ru/old:ps:048:15 (дата обращения: 27.02.2023).

61. Василий Великий. Гомилии на шестоднев. [Электронный ресурс]. — URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-proroka-ioila/glava-2/stih-31/vasilij-velikij-svatitel/

62. Вашунин 1990 – *Вашунин, В.С.* Субстантивные сложные слова в немецком языке [Текст] / В.С. Вашунин. – М., 1990. – 158 с.

63. Вдовиченко 1968 – *Вдовиченко, П.С.* Глагольный повтор как средство выражения экспрессии (на материале немецкого языка) [Текст] / П.С. Вдовиченко // Учен. зап. ГГПИИЯ им. Н.А. Добролюбова. – Горький, 1968. – № 38. – С. 28-41.

64. Вейсман 1899 – *Вейсман, А.Д.* Греческо-русский словарь [Текст] / А. Д. Вейсман. – Санкт-Петербург, 1899. – 694 с.

65. Веселовский 1989 – *Веселовский, А.Н.* Историческая поэтика [Текст] / А.Н. Веселовский. – М.: Высшая школа, 1989. – 405 с.

66. Ветловская 1967 – *Ветловская, В.Е.* Некоторые особенности повествовательной манеры в «Братьях Карамазовых» [Текст] / В.Е. Ветловская // Русская литература. – 1967. – № 4. – С. 67-78.

67. Виноградов 1941 – *Виноградов, В.В.* Стиль Пушкина [Текст] / В.В. Виноградов. – М., 1941. – 582 с.

68. Виноградов 1963 – *Виноградов, В.В.* Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика [Текст] / В.В. Виноградов. – М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1963. – 256 с.

69. Виноградов 1971 – *Виноградов, В.В.* О теории художественной речи [Текст] / В.В. Виноградов. – М.: Высшая школа, 1971. – 240 с.

70. Винокур 1974 – *Винокур, Т.Г.* К вопросу о норме в художественной речи [Текст] / Т.Г. Винокур // Синтаксис и норма. – М.: Наука, 1974. – С. 267-282.

71. Винокур 1990 – *Винокур Г.О.* Понятие поэтического языка [Текст] / Г.О. Винокур // Винокур Г.О. Филологические исследования. Лингвистика и поэтика. – М., 1990. – С. 140-145.

72. Винокур 1990 – *Винокур, Г.О.* Филологические исследования: Лингвистика и поэтика [Текст] / Г.О. Винокур. – М.: Наука, 1990. – 452 с.

73. Владова 1978 – *Владова, Е.В.* Однокоренные разноструктурные синонимы как средство связи между компонентами текста. В кн.: Лингвистика текста и обучение иностранным языкам. – Киев, 1978. – С. 102-109.

74. Водовозов 1868 – *Водовозов, В.И.* Словесность в образцах и разборах с объяснением общих свойств сочинения и главных родов прозы и поэзии [Текст] / В.И. Водовозов. – СПб., 1868. – 407 с.

75. Волошина 1968 – *Волошина, К.Г.* Интонационно-стилистическая роль повтора в поэме Ю. Словацкого «В Швейцарии» [Текст] / *К.Г. Волошина* // Вестник Ленинградского университета. – 1968. – №14. – Вып. 3. – С. 49-58.

76. Вольская 1999 – *Вольская, Н.Н.* Стилистические функции звукового и морфологического повтора в автобиографической прозе

М.И. Цветаевой [Текст] / Н.Н. Вольская // НДВШ. Филологические науки. – 1999. – № 2. – С. 45-53.

77. Выготский 1934 – *Выготский, Л.С.* Мышление и речь [Текст] / Л.С. Выготский. – М., 1934. – С. 3-50.

78. Выготский 1968 – *Выготский, Л.С.* Психология искусства [Текст] / Л.С. Выготский. – М., 1968. – 352 с.

79. Вышеславцев 1955 – *Вышеславцев, Б.П.* Вечное в русской философии [Текст] / Б.П. Вышеславцев. – Нью-Йорк, 1955. – 298 с.

80. Гак 1979 – *Гак, В.Г.* Повторная номинация на уровне предложения [Текст] / *В.Г. Гак* // Синтаксис текста. – М.: Наука, 1979, С. 91-102.

81. Галенко 1955 – *Галенко, И.Г.* Из наблюдений за удвоением корней, основ и слов [Текст] / И.Г. Галенко // Вопросы языкознания. – Кн. I. – Львов, 1955, – С. 156-171.

82. Гальперин И.Р. Очерки по стилистике английского языка. — М.: Издательство литературы на иностранных языках, 1958. — 254 с.

83. Гальперин 1981 – *Гальперин, И.Р.* Текст как объект лингвистического исследования [Текст] / И.Р. Гальперин. – М.: Наука, 1981. – 137 с.

84. Гаспаров 1988 – *Гаспаров, М.Л.* Художественный мир писателя: тезаурус формальный и тезаурус функциональный [Текст] / М.Л. Гаспаров // Проблемы структурной лингвистики – 84: Сб. ст. – М.: ИРЯ РАН СССР, 1988. – 271 с.

85. Гаспаров 1997 – *Гаспаров, М.Л.* Избранные труды. О стихах [Текст] / М.Л. Гаспаров. – М., 1997. – Т.II. – 504 с.

86. Гиндин 1972 – *Гиндин, С.И.* Внутренняя организация текста. Элементы теории и семантический анализ: Автореф. дисс. … канд. филол. наук. / С.И. Гиндин. – М., 1972. – 23 с.

87. Голев 1995 – *Голев, Н.Д.* Функционирование лексических единиц как носителей морфемно-деривационных структур в тексте [Текст] / Н.Д.

Голев // Проблемы русской морфемики: Тез. докл. лингв. конф. ОЗПИ. – Орехово-Зуево, 1995. – С. 77-79.

88. Головин 1980 – *Головин, Б.Н.* Основы культуры речи: Учеб. для вузов по спец. «Рус. яз. и лит.» [Текст] / Б.Н. Головин. – М.: Высшая школа, 1980. – 315 с.

89. Головкина 1964 – *Головкина, Н.М.* Повтор как стилистическое средство в различных видах и жанрах речи. (На материале современного немецкого языка): Дисс... канд. филол. наук. / Н.М. Головкина. – М., 1964. – 340 с.

90. Голуб 1997 – *Голуб, И.Б.* Стилистика русского языка: Учебное пособие [Текст] / И.Б. Голуб. – М.: Рольф; Айрис-пресс,1997. – 448 с.

91. Голышева 1974 – *Голышева, В.Г.* Роль корневого повтора в структуре художественного произведения (На материале анализа сонетов Шекспира) [Текст] / В.Г. Голышева // Вопросы английской контекстологии. – Вологда, 1974. – С. 22-29.

92. Горшков 2001 – *Горшков, А.И.* Русская стилистика: Учеб. Пособие [Текст] / А.И. Горшков. – М.: Астрель – АСТ, 2001. – 367 с.

93. Григорий Великий. Моралии на Иова. [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-12/stih-24/grigorij-dvoeslov-svatitel/ (дата обращения: 16.06.2023).

94. Григорий Двоеслов – *Григорий Двоеслов.* Моралии на Книгу Иова. [Электронный ресурс] – URL: https://ekzeget.ru/bible/kniga-iova/glava-5/stih-22/ (дата обращения: 16.06.2023).

95. Григорий Двоеслов Электронный ресурс] – URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-40/stih-17/grigorij-dvoeslov-svatitel/ (дата обращения: 17.07.20)

96. Григорий Двоеслов. Моралии на Иова. [Электронный ресурс]. — URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-14/stih-12/grigorij-dvoeslov-svatitel/

97. Григорий Двоеслов 1. Моралии на Иова. [Электронный ресурс]. — URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-5/stih-22/grigorij-dvoeslov-svatitel/ (дата обращения: 27.02.2023).

98. Григорий Двоеслов 2. Моралии на Иова. [Электронный ресурс]. — URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-5/stih-23/grigorij-dvoeslov-svatitel/ (дата обращения: 27.02.2023)

99. Григорьев 1979 – *Григорьев, В.П.* Поэтика слова [Текст] / В.П. Григорьев. – М.: Наука, 1979. – 343 с.

100. Григорьев 1986 – *Григорьев, В.П.* Словотворчество и смежные проблемы языка поэта [Текст] / В.П. Григорьев. – М.: Наука, 1986. – 253 с.

101. Гроссман 1922 – *Гроссман, Л.* Семинарий по Достоевскому [Текст] / Л. Гроссман. – М.-П., 1922. – 71 с.

102. Дворецкий 1958 – *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. [Текст] / И.Х. Дворецкий. – М., 1958. – 1904 с.

103. Девкин 1979 – *Девкин, В.Д.* Немецкая разговорная речь. Синтаксис и лексика [Текст] / В.Д. Девкин. – М.: Международные отношения, 1979. – 253 с.

104. Десницкий – *Десницкий, А.С.* Книга Иова в переводе А.С. Десницкого. [Электронный ресурс]. — URL: http://desnitsky.ru/wp-content/uploads/2015/01/Job_sch.pdf (дата обращения: 16.06.2023)

105. Десницкий 2007 – *Десницкий, А.С.* Поэтика библейского параллелизма [Текст] / А.С. Десницкий. – Москва, 2007. – 299 с.

106. Диброва 1998 – *Диброва, Е.И.* Категории художественного текста [Текст] / Е.И Диброва // Семантика языковых единиц: Доклады VI Международной конференции. – М.: МГОПУ, 1998. – С. 250-257.

107. Дидим Слепец – *Дидим Слепец.* Комментарии на Книгу Иова. [Электронный ресурс]. — URL: https://bible.by/fater/18/8/11/ (дата обращения: 17.06.2023)

108. Диоген Лаэртский 1979 – *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Текст] / Диоген Лаэртский. – М., 1979. – 617 с.

109. Дословное еврейское чтение [Электронный ресурс] — URL: https://manuscript-bible.ru/S/S/h13.htm#1300 (дата обращения: 25.09.2023).

110. Дьяченко 1899 – *Дьяченко, Г.М.* Полный церковнославянский словарь [Текст] / Г.М. Дьяченко. – М.: тип. Вильде, 1899. 1120 с.

111. Евгеньева 1963 – *Евгеньева, А.П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII – XX вв. [Текст] / *А.П.* Евгеньева. – М.-Л., 1963. – 313 с.

112. Евфимий Зигабен – *Зигабен Евфимий*. Толкование Евангелия от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским XII века ученым монахом Евфимием Зигабеном. [Текст] / Евфимий Зигабен. – СПб.: Об-во святителя Василия Великого, 2000.

113. Егоров 1965 – *Егоров, В.Г.* Слова-повторы как показатель формальных грамматических категорий в ряде языков мира [Текст] / В.Г. Егоров // Ученые записки НИИ при Совете Министров Чувашской АССР. – 1965. – №28. – С. 20-31.

114. Ельмслев 1960 – *Ельмслев, Л.* Пролегомены к теории языка [Текст] / Л. Ельмслев // Новое в лингвистике. — Вып. 1. — М., 1960. — С.264-389.

115. Епископ Ириней 1871 – *Епископ Ириней (Орда Харисим Михайлович).* Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого завета [Текст] / Епископ Ириней. – Киев, 1871. – 244 с.

116. Есперсен 1958 – *Есперсен, О.* Философия грамматики [Текст] / О. Есперсен. – М.: Издательство иностранной литературы, 1958. – 400 с.

117. Ефрем Сирин – *Ефрем Сирин.* Комментарий на Книгу Иова 39.27. [Электронный ресурс] – URL: https://ekzeget.ru/bible/kniga-iova/glava-39/stih-30/ (дата обращения: 09.01.2024).

118. Ефрем Сирин – *Ефрем Сирин.* Комментарий на Книгу Иова. [Электронный ресурс] – URL: https://bible.optina.ru/old:iov:03:04 (дата обращения: 16.06.2023)

119. Жирмунский 1914 – *Жирмунский, В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика [Текст] / В.М. Жирмунский. – СПб, 1914. – 207 с.

120. Жирмунский 1977 – *Жирмунский, В.М.* Избранные труды. Теория литературы. Поэтика. Стилистика [Текст] / В.М. Жирмунский. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1977. – 407 с.

121. Жирмунский 1977 – *Жирмунский, В.М.* Задачи поэтики // Теория литературы. Поэтика. Стилистика [Текст] / В.М. Жирмунский. – Л., Наука, 1977. – С. 15-55.

122. Жолковский, Щеглов 1975 – *Жолковский, А.К., Щеглов, Ю.К.* К понятиям «тема» и «поэтический мир» [Текст] / А.К. Жолковский, Ю.К. Щеглов // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1975. – Том VII. – № 365. – 308 с.

123. Змиевская 1978 – *Змиевская, Н.А.* Лингвостилистические особенности повтора и его роль в организации текста: Автореферат дис... канд. филол. наук. / Н.А. Змиевская. – М., 1978. – 19 с.

124. Золян 1986 – *Золян, С.Т.* К проблеме описания поэтического идиолекта (на материале поэзии Л. Мартынова) [Текст] / С.Т. Золян // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. – М., 1986. – Т. 45. – № 2.

125. Зубова 1989 – *Зубова, Л.В.* Поэзия Марины Цветаевой. Лингвистический аспект [Текст] / Л.В. Зубова. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1989. – 262 с.

126. Зубова 1999 – *Зубова, Л.В.* Язык поэзии Марины Цветаевой (фонетика, словообразование, фразеология) [Текст] / Л.В. Зубова. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. – 232 с.

127. Зубова 2000 – *Зубова, Л.В.* Современная русская поэзия в контексте истории языка [Текст] / Л.В. Зубова. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 432 с.

128. Зунделович 1963 – *Зунделович, Я.О.* Романы Достоевского. Статьи. [Текст] / Я.О. Зунделович. – Ташкент: Средняя и высшая школа УзССР, 1963. – 239 с.

129. Иванчикова 1966 – *Иванчикова, Е.А*. О развитии синтаксиса русского языка в советскую эпоху [Текст] / Е.А. Иванчикова // Развитие синтаксиса современного русского языка. – М.: Наука, 1966. – С. 3-22.

130. Иванчикова 1969 – *Иванчикова, Е.А* Лексический повтор как экспрессивный прием синтаксического распространения [Текст] / Е.А. Иванчикова //Мысли о современном русском языке. – М.: Просвещение, 1969. – С. 126-129.

131. Иерофей Влахос. – *Иерофей Влахос.* Рай и ад [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ierofej_Vlahos/raj-i-ad/ (дата обращения: 25.09.2023).

132. Иоанн Златоуст 1895 – *Иоанн Златоуст.* Творения святого Иоанна Златоуста [Текст] / Иоанн Златоуст. – Петербург, 1895. – Т.1. – 883 с.

133. Иоанн Златоуст 1898 – Иоанн Златоуст. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в 12 т. [Текст] / Иоанн Златоуст. – СПБ: С.-Петербургская Духовная Академия, 1898. Том 4, книга 2. 336 с.

134. Иоанн Златоуст 1901 – *Иоанн Златоуст.* Творения святого Иоанна Златоуста [Текст] / Иоанн Златоуст. – Петербург, 1901. – Т. 7. – Кн. 1. – 471 с.

135. Иоанн Златоуст – *Иоанн Златоуст*. Отрывки на Книгу Блаженного Иова. [Электронный ресурс]. – URL: https://bible.by/fater/18/23/3/ (дата обращения: 07.06.2023)

136. Иоанн Златоуст – *Иоанн Златоуст.* Комментарий к Иов. 14:12. [Электронный ресурс]. — URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-14/stih-12/ioann-zlatoust-svatitel/ (дата обращения: 07.06.2023)

137. Иоанн Златоуст – *Иоанн Златоуст.* Собеседование о псалмах. Собеседование 36 на псалом 88. [Электронный ресурс]. — URL:

https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobesed_o_ps/36 (дата обращения: 07.06.2023)

138. Иоанн Златоуст – *Иоанн Златоуст.* [Электронный ресурс]. — URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-40/stih-10/ioann-zlatoust-svatitel/ (дата обращения: 17.07.2020)

139. Исаак Сирин 1993 – *Исаак Сирин.* Аввы Исаака Сирина слова подвижнические. – М., 1993. – 435 с.

140. Исихий Иерусалимский – *Исихий Иерусалимский.* Гомилии на Книгу Иова. [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-14/stih-12/isihij-ierusalimskij-prepodobnyj/ (дата обращения: 19.06. 2023)

141. Исихий Иерусалимский – *Исихий Иерусалимский*. Гомилии на Книгу Иова. [Электронный ресурс]. — URL: https://bible.optina.ru/old:iov:04:18 (дата обращения: 08.12.2023)

142. Исихий Иерусалимский – *Исихий Иерусалимский.* Гомилии на Книгу Иова. [Электронный ресурс]. — URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-14/stih-1/isihij-ierusalimskij-prepodobnyj/ (дата обращения: 08.12.2023)

143. Каплина 1987 – *Каплина, М.М.* Роль словообразовательных единиц в текстообразовании [Текст] / М.М. Каплина // Современный французский язык в его динамическом аспекте. – М., 1987. – С. 49-59.

144. Караулов 1987 – *Караулов, Ю.Н.* Русский язык и языковая личность [Текст] / Ю.Н. Караулов. – М.: Наука, 1987. – 261 с.

145. Квинтилиан 1834 – *Квинтилиан, М.Ф.* Двенадцать книг риторических наставлений [Текст] / М.Ф. Квинтилиан. – СПб., 1834. – Ч.2. – 276 с.

146. Кечик 1995 – *Кечик, Е.В.* Деривационный повтор в художественном прозаическом тексте: Дисс… канд. филол. наук. / Е.В. Кечик. – М., 1995. – 285 с.

147. Киселев 1954 – *Киселев, А.Е.* Лексическое повторение как грамматическое средство русского языка: Автореф. дисс… канд. филол. наук. / А.Е. Киселев. – М., 1954. – 14 с.

148. Кирилл Иерусалимский 1900 – *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные и тайноводственные [Текст] / Кирилл Иерусалимский. – М., 1900. – 340 с.

149. Кирилл Иерусалимский 2010 – *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные и тайноводственные. [Текст] / Кирилл Иерусалимский. – М.: Благовест, 2010. – 352 с.

150. Клеменцева 1989 – *Клеменцева, Н.Н.* Производное слово и его текстообразующие возможности [Текст] / Н.Н. Клеменцева // Словообразование и номинативная деривация в славянских языках: Тез. докл. III респ. конф. – Ч 2. – Гродно, 1989. – С. 165-167.

151. Клименко 2012 – *Клименко Л.П.* Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири [Текст] /Л.П. Клименко. – Нижний Новгород: Изд-во Христианская библиотека, 2012. – 560 с.

152. Ковтунова 1990 – *Ковтунова, И.И.* Некоторые направления эволюции поэтического языка в XX веке: Поэтический язык и идиостиль. Общие вопросы. Звуковая организация текста [Текст] / И.И. Ковтунова. – М., 1990. – С. 7-25

153. Кожина 1966 – *Кожина, М.Н.* О специфике художественной и научной речи в аспекте функциональной стилистики [Текст] / М.Н. Кожина. – Пермь: Перм. ун-т, 1966. – 211 с.

154. Кожина 1977 – *Кожина, М.Н.* Стилистика русского языка: Учебное пособие [Текст] / М.Н. Кожина. – М.: Просвещение, 1977. – 223 с.

155. Комментарии на Евангелие от Луки 11:12. – *Комментарий на Евангелие от Луки 11:12.* [Электронный ресурс]. — URL: http://bible.optina.ru/new:lk:11:21 (дата обращения: 27.02.2023).

156. Комментарий на Евангелие от Мф. 12:29. – *Комментарий на Евангелие от Матфея 12:29.* [Электронный ресурс]. — URL:

https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-matfea/glava-12/stih-29/ (дата обращения: 27.02.2023).

157. Комментарий на Книгу Иова от Иов. 26:13. – *Комментарий на Книгу Иова от Иов. 26:13* [Электронный ресурс] – URL: https://ekzeget.ru/bible/kniga-iova/glava-26/stih-13/ (дата обращения: 19.06. 2023).

158. Корман 1992 – *Корман, Б.О.* Избранные труды по теории и истории литературы [Текст] / Б.О. Корман. – Ижевск, 1992. – 236 с.

159. Крадожен 1991 – *Крадожен, Е.М.* Деривационный повтор в поэтическом цикле А. Ахматовой «Шиповник цветет» [Текст] / *Крадожен Е.М.* // Проблемы деривации, семантики, поэтики: Межвузовский сб. научн. трудов. – Пермь, 1991. – С. 98-105.

160. Крысин 2005 – *Крысин, Л.П.* Языковая норма и речевая практика [Текст] / Л.П. Крысин // Отечественные записки. – М., 2005. – № 2 (23). – С. 36-45.

161. Куликова 2007 – *Куликова, З.П.* Повтор как средство экспрессивности и гармонизации поэтических текстов М. Цветаевой и Р. М. Рильке: Дисс... канд. филол. наук / З.П. Куликова. – Ростов-на-Дону, 2007. – 191 с.

162. Кухаренко 1955 – *Кухаренко, В.А.* Виды повторов и их стилистическое использование в произведениях Ч. Диккенса: Дисс... канд. филол. наук / В.А. Кухаренко. – М., 1955. – 223 с.

163. Латану – *Латану* [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B0%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%83 (дата обращения: 17.06.2023).

164. Лазаренко 2008 – *Лазаренко, О.М.* Трансформации консонантного текста еврейской Библии в переводе Септуагинты. [Текст] / О.М. Лазаренко // Вестник МГУ. – Сер. 9. Филология. – 2008. – № 1. – С. 7-13.

165. Ларин 1962 – *Ларин, Б.А.* Основные принципы словаря автобиографической трилогии М. Горького [Текст] / Б.А. Ларин // Словоупотребление и стиль М. Горького. – Л.: ЛГУ, 1962. – С. 3-11.

166. Ларин 1970 – *Ларин, Б.А.* Эстетика слова и языка писателя [Текст] / Б.А. Ларин. – Л., 1974. – 285 с.

167. Летучева 1976 – *Летучева, В.П.* Сложноподчиненные предложения с лексико-синтаксическим повтором в современном русском языке: Автореф. дисс... канд. филол. наук / В.П. Летучева. – Л., 1976. – 20 с.

168. Лихачев 1968 – *Лихачев, Д.С.* Внутренний мир художественного произведения [Текст] / Д.С. Лихачев // Вопросы литературы. – 1968. – № 8. – С. 74-87.

169. Лихачев 1987 – *Лихачев, Д.С.* Избранные работы в трех томах [Текст] / Д.С. Лихачев. – М.: Художественная литература, 1987. – Т.2 . – 520 с.

170. Лобов 1927 – *Лобов, Л.П.* Из наблюдений над словесными приемами Достоевского [Текст] / Л.П. Лобов. – Пермь: Общество философских, исторических и социальных наук (ОФИС) при Пермском госуниверситете, 1927. – С. 125-135.

171. Ломоносов 1952 – *Ломоносов, М.В.* Краткое руководство к красноречию // Ломоносов М.В. Собр. соч. в 10 т. Труды по филологии 1739-1758 [Текст] / М.В. Ломоносов. – М.-Л., 1952. – Т. 7. – С. 55-260.

172. Лопухин 1907 – *Лопухин А.П.* – Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания А.П. Лопухина. [Текст] / А.П. Лопухин. – С-Пб, 1907. Т. 4 Книги: Иова, Псалтирь и Книга Притчей Соломоновых. – 502 с.

173. Лопухин 1909 – *Лопухин А.П.* – Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Книги: прор. Иеремии, Плач Иеремии, Послание Иеремии, прор. Иезекииля и прор. Варуха [Текст] / А.П. Лопухин. — Петербург, 1909. — Т. 6. — 544 с.

174. Лопухин 1911 – *Лопухин А.П.* – Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания А.П. Лопухина. [Текст] / А.П. Лопухин. – С-Пб, 1911. Т. 8 Евангелие от Матфея. – 478 с.

175. Лопухин 1912 – *Лопухин А.П.* – Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания А.П. Лопухина. [Текст] / А.П. Лопухин. – С-Пб, 1912. Т. 9 Евангелие от Марка. – 505 с.

176. Лосев 1960 – *Лосев, А.Ф.* Гомер [Текст] / А.Ф. Лосев. – Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство министерства просвещения РСФСР., 1960. 343 с.

177. Лосев 1974 – *Лосев, А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика [Текст] / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: «Издательство АСТ», 2000. – 624 с.

178. Лосев 2000 – *Лосев, А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм [Текст] / А.Ф. Лосев. Харьков: Фолио; М.: «Издательство АСТ», 2000. – 960 с.

179. Лотман 1964 – *Лотман, Ю.М.* Лекции по структуральной системе [Текст] / Ю.М. Лотман // Труды по знаковым системам. – Тарту. – 1964. – №1. – С. 79-109.

180. Лотман 1970 – *Лотман, Ю.М.* Структура художественного текста [Текст] / Ю.М. Лотман. – М.: Искусство, 1970. – 374 с.

181. Лотман 1996 – *Лотман, Ю.М.* Семиосфера [Текст] / Ю.М. Лотман. – Л., 1996. – 703 с.

182. Лотман 1998 – *Лотман, Ю.М.* Структура художественного текста // Лотман Ю.М. Об искусстве [Текст] / Ю.М. Лотман. – СПб: «Искусство – СПБ», 1998. – С. 14-285.

183. Лузин М. – *Лузин. М.* Комментарий на Евангелие от Мф. 12:29. [Электронный ресурс]. — URL: https://ekzeget.ru/interpretation/evangelie-ot-matfea/glava-12/stih-29/mihail-luzin-episkop/ (дата обращения: 27.02.2023)

184. Лукашина 2000 – *Лукашина, Е.П.* Корневой словообразовательный повтор как средство внутритекстовой связи (на материале интервью правоохранительной тематики) Дисс. канд. филол. наук / Е.П. Лукашина. – М., 2000. – 297 с.

185. Лукин 1999 – *Лукин, В.А.* Художественный текст. Основы лингвистической теории и элементы анализа: Учебник для филологических специальностей вузов [Текст] / В.А. Лукин. – М., 2009. – 559 с.

186. Лурия 2008 – *Лурия, А.Р.* Основы нейропсихологии. Учебное пособие для студентов вузов [Текст] / А.Р. Лурия. – М.: Академия, 2008. – 381 с.

187. Малахова 1974 – *Малахова, Л.Е.* Синтаксические средства экспрессии в творческом контексте С.А. Есенина: Автореф. дис... канд. филол. наук / Л.Е. Малахова. – Алма-Ата, 1974. – 22 с.

188. Малков 2014 – *Малков, П.Ю.* Возлюбивший Христа. Святоотеческие толкования на Книгу Иова. [Текст] / П.Ю. Малков. – М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2014. – 880 с.

189. Манускрипт – *Biblia Hebraica* [Электронный ресурс]. – URL: https://manuscript-bible.ru/S/H/index.r.htm (дата обращения: 14.04.2024)

190. Маслова 2004 – *Маслова, В.А.* Поэт и культура: концептосфера Марины Цветаевой [Текст] / В.А Маслова. – М., 2004. – 256 с.

191. Мегаева 1964 – *Мегаева, К.И.* Изображение характера в романах Достоевского 60-х гг: Автореф. дисс… канд. филол. наук / К.И. Мегаева. – М., 1964. – 21 с.

192. Миклошевич 1895 – *Миклошевич, Ф.* Изобразительные средства славянского эпоса [Текст] / Ф. Миклошевич // Древности. Труды славянской комиссии МАО. – Т. I. – М., 1895. – С. 203-236.

193. Москвин 2000 – *Москвин, В. П.* Типология повторов как стилистической фигуры [Текст] / В. П. Москвин // Русский язык в школе. – 2000. – № 5. – С.81-85.

194. Москвин 2006 – *Москвин В.П.* Выразительные средства современной русской речи: Тропы и фигуры. Общая и частные классификации. Терминологический словарь [Текст] / В. П. Москвин. — М: ЛЕНАНД, 2006. — 376 с.

195. Мурилкин 2020 – Мурилкин*, П.И.* Проблема страданий в святоотеческой экзегезе Книги Иова (I-VIII вв.): автореф. дисс… канд. богосл. наук. / П.И. Мурилкин. – Сергиев Посад., 2020. – 28 с.

196. Надежкин 2015 – *Надежкин, А.М.* Корневой повтор в художественной речи М.И. Цветаевой: Дисс… канд. филол. наук. / А.М. Надежкин. – Нижний Новгород., 2015. – 207 с.

197. Надежкин 2015(а) – *Надежкин, А.М.* Повтор в художественном языке синоптических Евангелий [Текст] /А.М. Надежкин. – Нижний Новгород, ННГУ, 2015. – 176 с.

198. Надежкин 2023 – *Надежкин, А.М.* Роль перифраза в Эфиопской Книге Иова [Текст] / А.М. Надежкин // Теология: теория и практика. – 2023. – Т. 2. – №1. – С. 63-86.

199. Николаев, Хайдаров 1985 – *Николаев, Г.А., Хайдаров Ф.А*. Словообразование как фактор стилистики текста [Текст] / Г.А. Николаев, *Ф.А*. *Хайдаров* // Теоретические проблемы стилистики текста: Тезисы докладов. – Казань: КГУ, 1985. – С. 54.

200. Николина 1988 – *Николина, Н.А.* Экспрессивные возможности траспозиции в художественной речи [Текст] / *Н.А. Николина* // Явления переходности в грамматическом строе современного русского языка. – М., 1988. – С. 117.

201. Николина 1996 – *Николина, Н.А.* «Скорнение» в современной речи [Текст] / *Н.А. Николина* // Язык как творчество. Сб. ст. к 70-летию В.П. Григорьева. – М.: ИРЯ РАН, 1996. – С. 309-318.

202. Нил Синайский – *Нил Синайский.* Письма на разные темы монаху Павлу. [Электронный ресурс] – URL: https://bible.by/fater/18/38/8/ (Дата обращения: 07.06. 2023).

203. Новиков 1990 – *Новиков, Л.А., Преображенский, С.Ю.* Грамматический аспект описания идиостилей: Синтаксическая доминанта [Текст] / Л.А. Новиков, С.Ю. Преображенский // Очерки истории русской поэзии

XX в.: Поэтический язык и идиостиль. Общие вопросы. Звуковая организация текста. – М., 1990. – 304 с.

204. Ньюман 2012 – *Ньюман Б. М.* Греческо-русский словарь Нового Завета [Текст] / Б.М. Ньюман. – М.: РБО, 2012. – 239 с.

205. Ожегов 1974 – *Ожегов, С. И.* Лексикология. Лексикография. Культура речи [Текст] / *С. И. Ожегов.* – М., 1974. – 352 с.

206. Ожегов 1986 – *Ожегов, С.И.* Словарь русского языка [Текст] / С. И. Ожегов. – М.: «Русский язык», 1986. – 796 с.

207. Олимпиадор Александрийский Диакон – *Олимпиадор Александрийский Диакон.* Комментарии на Книгу Иова. [Электронный ресурс]. – URL: https://bible.by/fater/18/14/13/ (Дата обращения: 07.06.2023)

208. Олимпиадор Александрийский Диакон – *Олимпиадор Александрийский Диакон.* Комментарии на Книгу Иова. [Электронный ресурс]. – URL: https://bible.by/fater/18/12/22/ (Дата обращения: 07.06.2023)

209. Опыт переложения на русский язык священных книг Ветхого Завета проф. П.А. Юнгерова (с греческого текста LXX). — М., 2006.

210. Онхайзер 1990 – *Онхайзер, И.* Номинация в текстах разных функциональных стилей [Текст] / Онхайзер И. // Словообразование. Стилистика. Текст: Номинативные средства в текстах разных функциональных стилей. – Казань: КГУ, 1990. – С. 5-13.

211. Ориген – *Ориген.* Комментарий на Книгу Иова Иов. 41:11. [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-41/stih-11/origen/ (дата обращения: 17.07.2020)

212. Очерки истории языка русской поэзии 1990 – Очерки истории русской поэзии XX в.: Поэтический язык и идиостиль. Общие вопросы. Звуковая организация текста [Текст] / В.П. Григорьев, И.И. Ковтунова, О.Г. Ревзина и др. – М.: Наука, 1990. – 304 с.

213. Перевод. – *Переводы Иов. 41:26.* [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/bible/kniga-iova/glava-28/stih-6/ (дата обращения: 14.04.2024)

214. Переводы Иов. 26:13 – *Переводы Иов. 26:13.* [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/bible/kniga-iova/glava-26/stih-13/ (дата обращения: 19.06.2023).

215. Петровский 1916 – *Петровский, А.В.* Книга Иова и вавилонская речь страдающего праведника [Текст] / А.В. Петровский. – Петроград: тип. М. Меркушева, 1916. – 17 с.

216. Пешковский 1959 – *Пешковский, А.М.* Объективная и нормативная точка зрения на язык // Пешковский А.М. Избранные труды. – М., 1959. – С. 50-64.

217. Подстрочный перевод Ветхого и Нового Завета – *Подстрочный перевод Ветхого Завета и Нового Завета на русский язык.* [Электронный ресурс]. – URL: https://manuscript-bible.ru/S/D/7375.htm#surr%u2039ptv (дата обращения: 19.06.2023)

218. Поливанов 1963 – *Поливанов, Е.Д.* Общий фонетический признак всякой поэтической техники [Текст] / Е.Д. Поливанов // Вопросы языкознания. – 1963. – №1. – С. 99-112.

219. Поляков 1978 – *Поляков, М.Я.* Вопросы поэтики и художественной семантики [Текст] / М.Я. Поляков. – М., 1978. – 446 с.

220. Попов 1964 – *Попов, В.В.* Приемы использования и функции повторяющихся членов в трилогии Л.Н. Толстого «Детство», «Отрочество», «Юность» [Текст] / В.В Попов // Толстовский сборник. – Тула: Тульский гос. педагогический институт, 1964. – С. 150-163.

221. Потебня 1899 – *Потебня, А.А.* Из записок по русской грамматике [Текст] / А.А Потебня. – Харьков, 1899. – Т. III. – 573 с.

222. Православная энциклопедия: Иов. – *Православная Энциклопедия: Иов.* [Электронный ресурс]. – URL: https://www.pravenc.ru/text/578142.html (дата обращения: 29.02.2024).

223. Прокопчук 2019 – *Прокопчук, А.Ю.* Послания святого Апостола Павла. Комментарии и богословие. [Текст] / А.Ю. Прокопчук. – М.: ПСТГУ, 2019.

224. Радбиль 2006, 2017 – *Радбиль, Т.Б.* Языковые аномалии в художественном тексте: Андрей Платонов и другие. Монография. [Текст] / Т.Б. Радбиль. – М.: МПГУ, 2006. – 320 с.

225. Радина 1991 – *Радина, Л.Б.* Лексические повторы и вопросительные конструкции как средства экспрессии и передачи поэтического содержания в поэзии А.В. Кольцова: Автореф. дис… канд. филол. наук / Л.Б. Радина. – Воронеж, 1991. – 15 с.

226. Раши 2011 – *Раши* Книга псалмов с комментариями Раши [Текст] / Раши. – Москва: Лехаим, 2011. – 880 с.

227. Ревзин 1971 – *Ревзин, И.И.* Грамматическая правильность, поэтический язык и проблема управления [Текст] / И.И. Ревзин // Труды по знаковым системам / Отв. Ред. Ю. Лотман. – Тарту, 1971. – Вып. 5. – С. 224-231.

228. Ревзин 1977 – *Ревзин, И.И.* Современная структурная лингвистика. Проблемы и методы [Текст] / И.И. Ревзин. – М., 1977. – С. 34-40.

229. Ревзина 1979 – *Ревзина, О.Г.* Некоторые особенности синтаксиса поэтического языка М. Цветаевой [Текст] / О.Г. Ревзина // Семиотика устной речи. Лингвистическая семантика и семиотика: Уч. зап. Тартуского ун-та. – Тарту, 1979. – Т. II. – Вып. 481. – С. 89-106.

230. Ревзина 1990 – *Ревзина, О.Г.* От стихотворной речи к поэтическому идиолекту [Текст] / О.Г. Ревзина // Очерки истории русской поэзии XX в.: Поэтический язык и идиостиль. Общие вопросы. Звуковая организация текста. – М., 1990. – С. 27-46.

231. Рижский 1991 – *Рижский, М.И.* Книга Иова: из истории библейского текста. [Текст] / М.И. Рижский. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991. – 245 с.

232. Розенталь 1974 – *Розенталь, Д.Э., Теленкова, М.А.* Словарь-справочник лингвистических терминов [Текст] / Д.Э. Розенталь, М.А. Теленкова. – М.: Просвещение, 1974. – 509 с.

233. Розенталь 1994 – *Розенталь, Д.Э.* Современный русский язык:

Учебное пособие [Текст] / Д.Э.Розенталь, И.Б. Голуб, М.А.Теленкова. – М.: Международные отношения, 1994. – 560 с.

234. Рословец 1968 – *Рословец, Р.И.* Предложения, формирующиеся путем лексических повторов имен существительных [Текст] / Р.И. Рословец // Ученые записки МГПИ им Ленина. – № 296. Современный русский язык. – М., 1968. – С. 93-128.

235. Рохлин 1968 – *Рохлин, А.С.* Повторы как средство связи частей сложного синтаксического единства [Текст] / А.С. Рохлин // Научные труды Краснодарского педагогического института. – 1968. – Вып. 101. – С. 123-136.

236. Руднев 1997 – *Руднев, В.П.* Словарь культуры ХХ века: Ключевые понятия и тексты [Текст] / В.П. Руднев. – М., 1997. – 381 с.

237. Руднев 2000 – *Руднев, В.П.* Прочь от реальности: Исследования по философии текста [Текст] / В.П. Руднев. – М.: Аграф, 2000. – 432 с.

238. Руслякова 1981 – *Руслякова, З.В.* Корневой повтор в синтаксических конструкциях современного английского языка: Дисс... канд. филол. наук / *З.В. Руслякова.* – М., 1981. – 270 с.

239. Русова 2004 – *Русова, Н.Ю.* Терминологический словарь-тезаурус по литературоведению. От аллегории до ямба [Текст] / Н.Ю. Русова. – М., 2004. – 305 с.

240. Савченко 1984 – *Савченко, Л.И.* Повтор как стилистическая категория в художественной прозе Ф.М. Достоевского: Дисс... канд. филол. наук / Л.И. Савченко. – Ташкент, 1984. – 203 с.

241. Светлов 2015 – *Светлов Р.В.* Иов, Плотин, Платон. [Текст] / Р.В. Светлов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16. – Вып. № 3. – С. 137-146.

242. Святогор 1960 – *Святогор, И.П.* Повторы как средство синтаксической связи реплик в современном русском языке [Текст] / И.П. Святогор // Ученые записки МГПИ им. Ленина. Т. 148. Русский язык. Статьи и исследования. – 1960. – № 10. – С. 257-281.

243. Святоотеческий комментарий к псалму 48. – *Святоотеческий комментарий к псалму 48.* [Электронный ресурс]. – URL: http://bible.optina.ru/old:ps:048:12 (дата обращения: 27.02.2023)

244. Священное Писание Ветхого Завета 2006 – *Священное Писание Ветхого Завета (Моисеево Пятикнижие)* / под ред. протоиерея Владимира Иванова. – Москва: Изд-во Московского ин-та духовной культуры, 2006. – 223 с.

245. Севбо 1969 – *Севбо, И.П.* Структура связного текста и автоматизация реферирования [Текст] / И.П. Севбо. – М., 1969. – 135 с.

246. Сидоров 1999 – *Сидоров, И.А.* О функциональном подходе к перифразе [Текст] / И.А. Сидоров // Языковая личность: аспекты лингвистики и лингводидактики: Сб.: науч. тр. / ВГПУ. — Волгоград: Перемена, 1999. — С. 149–155.

247. Сильман 1967 – *Сильман, Т.И.* Проблемы синтаксической стилистики. [Текст] / Т.И. Сильман. – Л.: Просвещение, 1967. – 152.

248. Симеон Новый Богослов 1892 – *прп. Симеон Новый Богослов* Слова преподобного Симеона Нового Богослова [Текст] / прп. Симеон Новый Богослов. – М., 1892. 490 с.

249. Симфония номеров Стронга – *Симфония номеров Стронга.* [Электронный ресурс]. – URL: https://bible.by/verse/18/12/24/ (дата обращения: 04.11. 2021).

250. Словарь 1989 – Словарь иностранных слов – 18-е изд., стер. – М.: «Русский язык», 1989. – 624 с.

251. Слюсарева 1963 – *Слюсарева, Н.А.* Смысл как экстралингвистическое явление [Текст] / Н.А. Слюсарева // Как подготовить интересный урок иностранного языка. – М., 1963. – С. 185-199.

252. Солганик 1965 – *Солганик, Г.Я.* Об одном типе связи между самостоятельными предложениями [Текст] / Г.Я. Солганик // Русский язык в школе. – 1965. – №3. – С. 59-63.

253. Солоухина 1989 – *Солоухина, О.В.* Читатель и литературный процесс [Текст] / О.В. Солоухина // Методология анализа литературного процесса: Сб. статей. – М.: Наука, 1989. – С. 215-226.

254. Сребрянская 2005 – *Сребрянская, Н.А.* Деиксис и его проекция в художественном тексте: Монография. [Текст] / Н.А. Сребрянская. – Воронеж: ВГПУ, 2005. – 255 с.

255. Старославянский словарь 1994 – *Старославянский словарь* (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М.: "Русский язык", 1994. – 842 с.

256. Степанова 1984 – *Степанова, М.Д.* Словообразование и текст [Текст] / М.Д. Степанова, В. Фляйшер // Теоретические основы словообразования в немецком языке. – М., 1984. – С. 233-246.

257. Стернин 1999 – *Стернин, И.А.* «Язык смысла» А. Платонова [Текст] / И.А. Стернин // Филологические записки: Вестник литературоведения и языкознания. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 1999. – Вып. 13. – С. 154–161.

258. Тарасинская 1977 – *Тарасинская, И.З.* Дистантное повторение в языке произведений К.Г. Паустовского: Автореф. дис... канд. филол. наук / И.З. Тарасинская. – Воронеж, 1977. – 22 с.

259. Тимофеев 1974 – *Тимофеев, Л.И., Тураев С.В.* Словарь литературоведческих терминов [Текст] / Л.И. Тимофеев, С.В. Тураев. – М.: Просвещение, 1974. – 509 с.

260. Тимощук 1975 – *Тимощук, Л.Н.* Повтор как лингвистический структурно-композиционный элемент прозы В. Борхерта: Автореф. дис... канд. филол. наук / Л.Н. Тимощук. – Львов, 1975. – 21 с.

261. Толстой 1953 – *Толстой, Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. [Текст] / Л. Н. Толстой. – М., 1953. – Т. 62. – С. 269-270.

262. Томашевский 1959 – *Томашевский, Б.В.* Стилистика и стихосложение Курс лекций [Текст] / Б.В. Томашевский. – Л.: Учпедгиз, Ленингр. отд-ние, 1959. – 460 с.

263. Томашевский 1983 – *Томашевский, Б.В.* Стилистика: Учебное пособие [Текст] / Б.В. Томашевский. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1983. – 488 с.

264. Тынянов 1990 – *Тынянов, Ю.Н.* Проблема стихотворного языка [Текст] / Ю.Н. Тынянов // Винокур Г.О. Филологические исследования. Лингвистика и поэтика. – М., 1990. – С. 83-86.

265. Фасмер 2004 – *Фасмер, М.* Этимологический словарь русского языка. Перевод и дополнения академика РАН О.Н. Трубачева. 4-е издание, стереотипное в четырех томах [Текст] / М. Фасмер. – М.: Астрель, АСТ, 2004. – Т. 2. – 671 с.

266. Феодорит Кирский. Толкование на 150 псалмов. Изъяснение псалма 48. [Электронный ресурс]. – URL: http://bible.optina.ru/old:ps:067:31 (дата обращения: 27.02.2023).

267. Феофилакт Болгарский 2009 – Толкование на Деяния святых апостолов и на Соборные послания святых апостолов Иакова, Петра, Иоанна, Иуды. [Текст] / Феофилакт Болгарский. – М.: Сибирская Благозвонница, 2009. – Кн. 1. – 207 с.

268. Феофилакт Болгарский 2010 – Толкование на Святое Евангелие блаженного Феофилакта Болгарского. В двух томах. Т. I. Толкования на Евангелия от Матфея и от Марка. [Текст] / Феофилакт Болгарский. – М.: Сибирская Благозвонница, 2010.

269. Филипп Священник – *Филипп Священник.* Комментарий на Книгу Иова. [Электронный ресурс]. – URL: https://bible.by/fater/18/3/9/ (дата обращения: 16.06. 2023).

270. Филипп Священник – *Филипп Священник.* Комментарий на Книгу Иова. [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/interpretation/kniga-iova/glava-40/stih-12/filipp-svasennik/ (дата обращения: 17.07.2020)

271. Фляйшер 1984 – *Фляйшер, В.* Словобразование и стилистика [Текст] / В. Фляйшер // Степанова М.Д., Фляйшер В. Теоретические основы словообразования в немецком языке. – М., 1984. – С. 220-233.

272. Фонякова 1973 – *Фонякова, О.И.* Стилистическая роль повтора в автобиографических повестях М. Горького. // Вопросы стилистики. – Саратов, 1973. – № 6. – С. 56-69.

273. Фрейденберг 1936 – *Фрейденберг, О.М.* Античные теории языка и стиля [Текст] / О.М. Фрейденберг – М.–Л.: Соцэкгиз, 1936. – 341 с.

274. Хазагеров, Ширина 1994 – *Хазагеров, Т.Г., Ширина, Л.С.* Общая риторика. Курс лекций. Словарь риторических фигур [Текст] / Т.Г. Хазагеров, Л.С. Ширина. – Ростов-на-Дону, 1994. – 191 с.

275. Ципин – *Ципин В. А*. Церковь в эпоху святителя Иоанна Златоуста и Блаженного Августина. [Электронный ресурс]. — URL: https://pravoslavie.ru/49552.html (дата обращения: 16.06. 2023).

276. Чеплыгина 2002 – *Чеплыгина, И.Н.* Языковые средства экспрессии в прозе В. Набокова [Текст] / И.Н. Чеплыгина. – Ростов-на-Дону, 2002. – 115 с.

277. Чередниченко Ю.Е. Типы перифраз в художественном тексте (на материале русскоязычной и англоязычной прозы современных авторов): дисс. … канд. филол. наук / Ю.Е. Чередниченко. – Астрахань, 2016. — 249 с.

278. Чернец 2000 – *Чернец, А.Н.* Контактно-локализованные обращения-повторы (На материале поэзии М. Цветаевой) [Текст] / А.Н. Чернец // Русская филология. Украинский вестник. Республиканский научно-методический журнал. – Харьков, 2000. – №1-2 (16). – С. 40-41.

279. Чернец 2000 – *Чернец, Л.В.* Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины: Учебное пособие [Текст] / Л.В. Чернец. – М., 2000. – 556 с.

280. Чичерин 1968 – *Чичерин, А.В*. Поэтический строй языка в романах Достоевского [Текст] / А.В. Чичерин // Идеи и стиль. О природе поэтического слова. – М.: Советский писатель, 1968. – С. 175-227.

281. Шанский 1990 – *Шанский, Н.М.* Лингвистический анализ художественного текста: Учебное пособие [Текст] / Н.М. Шанский. – Л.: Просвещение, 1990. – 414 с.

282. Шапиро 1953 – *Шапиро, А.Б.* Синтаксис русских народных говоров [Текст] / А.Б. Шапиро. – М.: АН СССР, 1953. – С. 40-43.

283. Шахматов 1941 – *Шахматов, А.А.* Синтаксис русского языка [Текст] / А.А. Шахматов. – Л.: Учпедгиз, 1941. – 457 с.

284. Швед 1978 – *Швед, В.И.* Текстообразующие потенции словообразовательных единиц [Текст] / В.И. Швед // Лингвистика текста и обучение иностранным языкам. – Киев, 1978. – С. 109-113.

285. Шведова 1960 – *Шведова, Н.Ю.* Очерки по синтаксису русской разговорной речи [Текст] / Н.Ю. Шведова. – М.: АН СССР, 1960. – 377 с.

286. Шмелев 1964 – *Шмелев, Д.Н.* Слово и образ [Текст] / Д.Н. Шмелев. – М.: Наука, 1964. – 120 с.

287. Шмелев 1977 – *Шмелев, Д.Н.* Русский язык в его функциональных разновидностях [Текст] / Д.Н. Шмелев. – М.: Наука, 1977. – 168 с.

288. Шмид 2003 – *Шмид, В.* Нарратология [Текст] / В. Шмид. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 225 с.

289. Шмидт, Юдина 1995 – *Шмидт, У., Юдина, Т.В.* Вопросы синтаксического и текстологического анализа сложных слов научной лексики (на материале гуманитарных текстов): К постановке проблемы [Текст] / У. Шмидт, Т.В. Юдина // Русский филологический вестник. – 1995. – №1. – С. 93-100.

290. Штайн 2006 – *Штайн, К.Э.* Гармония поэтического текста. Склад. Ткань. Фактура [Текст] / К.Э. Штайн. – Ставрополь, 2006. – 645 с.

291. Щедровицкий 2012 – *Щедровицкий Д.В.* Беседы о Книге Иова. Почему страдает праведник? [Текст] / Д.В. Щедровицкий. – Москва: Теревинф, 2012. – 235 с.

292. Экзегет. – *Экзегет. Толкование на Иов. 38:7.* [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/bible/kniga-iova/glava-38/stih-7/ (дата обращения: 14.04.2024)

293. Экзегет II. – *Экзегет. Толкование на Иов. 17:14.* [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/bible/kniga-iova/glava-17/stih-14/ (дата обращения: 14.04.2024)

294. Экзегет III – *Экзегет. Толкование на Иов. 41:26.* [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/bible/kniga-iova/glava-41/stih-26/ (дата обращения: 14.04.2024)

295. Экзегет IV – *Экзегет. Толкование на Иов. 26:5.* [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/bible/kniga-iova/glava-26/stih-5/ (дата обращения: 14.04.2024)

296. Экзегет. Переводы и толкования – *Экзегет. Переводы и толкования на Иов. 15:7.* [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/bible/ kniga-iova/glava-15/stih-7/ (дата обращения: 04.11. 2021)

297. Элеонский 1879 – *Элеонский, Н.А.* О времени происхождения Книги Иова [Текст] / Н.А. Элеонский // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. – 1879. – №1. – С. 1-17.

298. Этов 1971 – *Этов, В.И.* Принципы речевой выразительности у Достоевского [Текст] / В.И. Этов // Русский язык в школе. – 1971. – № 4. – С. 10-17.

299. Юнгеров – *Юнгеров, П.А.* Опыт переложения на русский язык священных книг Ветхого Завета. Книга Иова [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/kniga-iova/ (дата обращения: 07.06.2023).

300. Юнгеров 2007 – *Юнгеров, П.А.* Введение в Ветхий Завет [Текст] / П.А. Юнгеров. – М.: КБ МДА, Фонд «Серафим», 2007. Кн.1.

301. Якобсон 1975 – *Якобсон, Р.О.* Лингвистика и поэтика [Текст] / Р.О. Якобсон // Структурализм: «за» и «против» / Под ред. Е.Я. Басина и М.Я. Полякова. – М., 1975. – С. 193-230.

302. Якобсон 1985 – *Якобсон, Р.О.* Избранные работы [Текст] / Р.О. Якобсон. – М., 1985. – 445 с.

303. Якобсон 1987 – *Якобсон, Р.О.* Работы по поэтике [Текст] / Р.О. Якобсон. – М., 1987. – 460 с.

304. Якубинский 1986 – *Якубинский, Л.П.* Язык и его функционирование [Текст] / *Л.П. Якубинский.* – М., 1986. – 204 с.

305. Africa Bible Commentary – *Africa Bible Commentary*: A One-Volume Commentary Written by 70 African Scholars. – ZONDERVAN, HarperCollins Christian Publishing. – 1632 p.

306. Barton 1911 – *Barton G.A.* The Bible for school and home. The book of Job. New York, Macmillan Company, 1911.

307. Clines 2002 – *Clines, D. J. A.* Word Biblical Commentary : Job 1-20. Word Biblical Commentary. Dallas, Word, Incorporated, 2002. Vol. 17.

308. A commentary on the Book of Job from a Hebrew manuscript 1905 – *A commentary on the book of Job from a Hebrew manuscript in the University Library*. London, Cambridge Williams and Norgate publ., 1905.

309. Complete Jewish Bible with Rashi commentary – *Complete Jewish Bible with Rashi commentary* [Electronic source]. – URL: https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16440/showrashi/true (access date: 07.02.2024)

310. Cox 1885 – *Cox S.* A Commentary on the book of Job. London, Kegan Paul Trench publ., 1885.

311. Delitzsch 1866 – *Delitzsch F.* Biblical commentary on the book of Job. London, Hamilton, Adams & Co publ., 1866. V.1

312. Driver 1921 – *Driver S.R., Gray G.B.* A critical and exegetical commentary on the book of Job. New York, Charles Scribner’s sons publ., 1921. V. 1.

313. Ewald 1882 – George *Heinrich August von Ewald.* Commentary on Job. London, Williams and Norgate publ., 1882.

314. Gladstone 1858 – *Gladstone, W.E.* Studies on Homer and the Gomeric Age, Oxford 1858, vol. III, 613 p.

315. Gregory the Great 1844 – *Gregory the Great* Morals on the Book of Job. Oxford, John Henry Parker; J.G.F. and J. RIVINGTON, London. 1844.

316. Hartley 1988 – *Hartley, J.E.* The Book of Job. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988.

317. Janzen 1985 – *Janzen*, *J.G.* Job. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching. Atlanta, John Knox Press., 1985.

318. Jewish encyclopedia – *Jewish encyclopedia* [Electronic source]. – URL: https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7236-hapax-legomena (access date: 07.02.2024)

319. Knudsen 1999 – *Knudsen E.E.* Amorite Names and OT Onomastics // Scandinavian J. of the Old Testament. 1999. Vol. 31. N 2. P. 202-224.

320. Pope 2008 – *Pope, M. H.* Job: Introduction, translation, and notes. Anchor Bible. New Haven. London, Yale University Press., 2008.

321. Reyburn 1992 – *Reyburn, W. D.* A handbook on the book of Job. UBS handbook series; UBS helps for translators. New York, United Bible Societies, 1992.

322. Robinson 1876 – *Robinson Th.* Homiletical commentary on the book of Job. London, Richard D. Dickinson publ., 1876.

323. Sacks 1997 – *Sacks R.D.* The Book of Job. Translation and commentary, in: Interpretation, 1997, V. 24, No 2.

324. Sabatier 1743 – *Sabatier Pierre.* Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caterae quaecunque in Codicibus Mff e antiquorum libris reperiri potuerunt: Quae cum Vulgata Latina e cum Textu Graeco comparantur. T. 1. – 1743. Reims. 910 p.

325. The complete Jewish Bible with Rashi commentary – *The complete Jewish Bible with Rashi commentary* [Electronic source]. – URL: https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16442/showrashi/true#v19 (access date: 17.07.2020)

326. The complete Jewish Bible with Rashi Commentary – *The Complete Jewish Bible with Rashi Commentary.* [Electronic source]. – URL:

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16414#showrashi=true&v=24 113 (access date: 07.02.2024)

327. The daero tree – *The daero tree* [Electronic source]. – URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_of_Dabra_Wagag (access date: 17.07.2020).

328. Toldot: Иов. – *Toldot: Иов*. [Электронный ресурс]. – URL: https://toldot.com/history/Iov.html (дата обращения: 29.02.2024).

329. Wictionary: βούτομον – *Wictionary: βούτομον* [Electronic source]. URL: https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%B2%CE%BF%CF%8D%CF%84%CE%BF%CE%BC%CE%BF%CE%BD (access date: 17.06.2023).